

Editor:

Hilman Latief
Zezen Zaenal Mutaqin



ISLAM

dan Urusan Kemanusiaan

Konflik,
Perdamaian,
dan Filantropi



ICRC

ISLAM
dan Urusan
Kemanusiaan



ICRC

Delegasi Regional ICRC
Jl. Iskandarsyah I No. 14,
Kebayoran Baru, Jakarta Selatan 12160
Telp: +62 21 7396756, Faks: +62 21 7399512
E-mail: dja_djakarta@icrc.org
Website: www.icrc.org
Blog Indonesia: www.icrcjakarta.info

ISLAM

dan Urusan Kemanusiaan

Konflik, Perdamaian, dan Filantropi

Editor

Hilman Latief
Zezen Zaenal Mutaqin

© 2015, ICRC-Jakarta

Islam dan Urusan Kemanusiaan: Konflik, Perdamaian, dan Filantropi,
diterbitkan pertama kali oleh Serambi

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang mereproduksi atau memperbanyak
seluruh maupun sebagian dari buku ini dalam bentuk
atau cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit

Editor: Hilman Latief dan Zezen Zaenal Mutaqin
Pewajah isi: Nur Aly
Desainer sampul: Teguh B. Putro

PT SERAMBI ILMU SEMESTA
Anggota IKAPI
Jln. Kemang Timur Raya No. 16, Jakarta 12730
www.serambi.co.id
info@serambi.co.id

Cetakan I: Februari 2015

ISBN: 978-602-290-024-5

Isi Buku

Glossarium	9
Daftar Singkatan	13
Kata Pengantar	17
Pendahuluan	
Islam dan Urusan Kemanusiaan: Peta Wacana dan Perumusan Agenda Kerja [Hilman Latief & Zezen Zaenal Mutaqin]	23
Bagian Pertama: Penafsiran Kontemporer Hukum Kemanusiaan Islam	47
Islam, Urusan Kemanusiaan dan Kebangsaan [Hajriyanto Y Thohari]	48
Merumuskan Perspektif Islam tentang Hukum Humaniter [Muhammad Amin Suma]	65
Hukum Humaniter Internasional (HHI) dan <i>al-Siyar</i> : Sebuah Kajian Perbandingan [Mohd Hisham Mohd Kamal]	83

Implementasi Hukum Humaniter Internasional dalam Menegakkan Pertahanan dan Keamanan [Muhammad Nur Islami]	105
Bagian Kedua: Perspektif Muslim tentang Jihad, Konflik, dan Perdamaian	133
Jihad dan Perang dalam Literatur Muslim [Imam Yahya]	134
Konsep Jihad dan Perang dalam <i>Tafsîr al-Mishbâh</i> Karya Muhammad Quraish Shihab [Zunly Nadia]	163
Bertindak Aktif Tanpa Kekerasan Demi Perdamaian yang Berkesinambungan [Martino Sardi]	195
Perdamaian, Pencegahan Konflik, dan Hukum Islam: Pandangan dan Pengalaman Muslim Filipina [Hamid Barra Aminoddin]	207
Bagian Ketiga: Rekonsiliasi dan Perdamaian Pascakonflik	217
<i>Islah</i> Sebagai Dalih Melupakan Masa Lalu: Kasus ‘Penyelesaian Konflik’ Tanjung Priok (1984) dan Talang Sari (1989) [Wahyudi]	218
Dari Inisiatif Muslim Menuju Kerja Sama Lintas Agama: Studi Kasus Asian Muslim Action Network [Mohamad Fikri Pido]	248
Interaksi Tionghoa-Santri Pascakerusuhan 1998 di Lasem [Munawir Aziz]	271
Bagian Keempat: Filantropi dan Kegiatan Kemanusiaan dalam Masyarakat Multikultural	305
Menafsirkan Spirit Al-Ma‘un dan Aktivisme Kemanusiaan Muhammadiyah [Budi Setiawan]	306

Peran Dompot Dhuafa dalam Mewujudkan Masyarakat Sipil [Tuti Alawiyah]	318
Menebar Kepedulian, Mendulang Nama: Pengalaman Komunitas Tionghoa Muslim di Yogyakarta Pascabencana [Rezza Maulana]	333
Pandangan Islam tentang Perlindungan terhadap Kaum Marjinal dan Korban Konflik [Abdul Muhaimin]	346
Epilog	
Masa Depan Dialog Islam dan Hukum Humaniter Internasional [Ameur Zemmali]	376
Daftar Kepustakaan	381
Tentang Penulis	401
Indeks	411

Glossarium

Istilah

Darul Harb

Darul Islam

Diyat

Al-fasad

Fikih

Ghanimah

Hadis

Harb

Humaniter

Pengertian

“Wilayah Perang,” termasuk daerah-daerah yang dikuasai oleh musuh.

Wilayah Damai, yaitu wilayah-wilayah yang berada dalam kekuasaan Islam.

Kompensasi finansial terhadap korban dari sebuah tindak kejahatan.

Kerusakan

Salah satu cabang ilmu yang membahas teori dan pelaksanaan hukum Islam.

Harta rampasan perang. Pada masa Nabi Muhammad saw., harta rampasan perang menjadi salah satu pendapatan negara.

Perkataan, Perbuatan dan ketetapan yang dikaitkan (atau dianggap berasal) dari Nabi Muhammad saw. Hadis menjadi salah satu sumber hukum Islam.

Perang

Kemanusiaan. Istilah tersebut sering digunakan dalam perbincangan tentang

hukum-hukum kemanusiaan, khususnya hukum perikemanusiaan internasional atau hukum humaniter internasional (HHI) yang berlaku pada waktu perang. Dalam buku ini, istilah humaniter hanya digunakan jika kata itu merujuk secara khusus pada istilah hukum.

Ijma‘

Kesepakatan atau ketetapan para ulama terhadap kedudukan atau hukum suatu perkara. Kesepakatan muncul karena tidak adanya keterangan atau pembahasan yang jelas terhadap masalah tersebut di dalam Al-Quran maupun Hadis.

Ijtihad

Upaya sungguh-sungguh yang dilakukan para ulama untuk menentukan status hukum suatu perkara yang tidak dibahas secara jelas di dalam Al-Quran maupun hadis.

Invasi

Sebuah langkah militer yang ditempuh di suatu wilayah dengan tujuan untuk menguasai wilayah tersebut.

Ishlah

Rekonsiliasi antara kelompok yang bertikai yang dimaksudkan untuk menemukan perdamaian dan keamanan.

Jinayah

Bagian dari hukum Islam yang membahas tentang masalah-masalah kejahatan kriminal, termasuk pembunuhan, pencurian, perzinaan, dan sebagainya.

Jizyah

Pajak per kapita yang diterapkan kepada penduduk non-Muslim yang tinggal di wilayah pemerintahan Islam. Jizyah diterapkan pada masa Nabi dan para sahabat, namun pada masa sekarang

Konvensi Jenewa	<p>negara-negara Islam tidak banyak yang menerapkan pajak tersebut.</p> <p>Salah satu kesepakatan internasional atau perjanjian internasional yang dirumuskan di Jenewa, Swiss, khususnya terkait dengan masalah perlindungan korban perang dan hukum-hukum humaniter internasional lainnya.</p>
Kepentingan Militer	<p>Sebuah Doktrin dalam operasi militer yang dalam HHI harus dipertimbangkan secara seimbang dengan kepentingan kemanusiaan.</p>
Jihad	<p>Berjuang secara sungguh-sungguh di jalan Allah untuk membela kepentingan agama. Dalam konteks tertentu, Jihad terkait dengan peperangan untuk membela dan menyebarkan agama.</p>
Masalah	<p>Kemaslahatan, kebaikan atau kesejahteraan. Di dalam fikih Islam, konsep masalah dijadikan pertimbangan untuk menentukan kedudukan hukum sebuah perkara.</p>
Protokol	<p>Suatu istilah untuk perjanjian internasional. Dalam konteks lain juga bisa diartikan sebagai seperangkat aturan tentang standar tata laksana suatu kegiatan. Dalam buku ini protokol yang dimaksud adalah perjanjian internasional tertentu terkait hukum humaniter internasional (HHI).</p>
Protokol Tambahan	<p>Perjanjian Internasional di bidang HHI yang merupakan tambahan atas satu konvensi tertentu di bidang HHI. Hal</p>

ini terjadi karena hukum harus menyesuaikan dengan perkembangan zaman, di mana aturan perang dan perlindungan yang disepakati dalam konvensi terus bertambah.

Qishash

Praktik hukum Islam yang diberikan dalam bentuk hukum balas yang setimpal terhadap sebuah tindakan kejahatan. Misalnya, hukuman mati untuk pembunuhan yang disengaja. Namun, praktik hukum qishash juga memberikan ruang untuk pengampunan sejauh keluarga korban mengampuni dan memaafkan perbuatan terdakwa.

Qiyas

Analogi, digunakan untuk memperkuat logika penetapan ketentuan hukum suatu perkara dengan dianalogikan kepada perkara lain.

Qital

Peperangan

Al-Quran

Kitab Suci umat Islam

Rechtstaat

Negara Hukum

Al-Siyar

Hukum Internasional Islam, namun maknanya mengalami penyempitan sehingga sering dirujuk untuk istilah yang serupa dengan Hukum Humaniter Internasional. Seluruh ajaran Islam secara universal, namun dalam perkembangannya istilah tersebut identik dengan hukum Islam.

Syari'ah

Sunnah

Tradisi Islam atau kebiasaan yang dilakukan Nabi Muhammad dan para sahabat yang masih dipelihara dan dipraktikkan oleh kalangan Muslim di kemudian hari.

Daftar Singkatan

Singkatan

AMAN

ARF

ARMM

BNPBD

BUC

CCA

FJI

FKML

FPUB

GKJ

GIN

HAM

HFI

HHI

HUDA

ICL

ICRC

Pengertian

Asian Muslim Action Network

Asian Resource Foundation

Autonomous Region in Muslim Mindanao

Badan Nasional Penanggulangan Bencana Daerah

The Bishop—Ulama Conference

Christian Conference for Asia

Front Jihad Islam

Forum Komunikasi Masyarakat Lasem

Forum Persaudaraan Umat Beragama

Gereja Kristen Jawa

Gerakan Islah Nasional

Hak Asasi Manusia

Humanitarian Forum Indonesia

Hukum Humaniter Internasional

Himpunan Ulama Dayah Aceh

International Criminal Law

International Committee of the Red Cross

ICRP	Indonesian Conference on Religion and Peace
IHL	International Humanitarian Law
IRF	International for Religion and Freedom
KDRT	Kekerasan dalam Rumah Tangga
KB	Keluarga Berencana
KONTRAS	Komite untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan
KKY	Komite Kemanusiaan Yogyakarta
KPAI	Komisi Perlindungan Anak Indonesia
PBB	Perserikatan Bangsa-Bangsa
LAZISMU	Lembaga Amil Zakat Infak dan Sedekah Muhammadiyah
LPB	Lembaga Penanggulangan Bencana
LSM	Lembaga Swadaya Masyarakat
MDMC	Muhammadiyah Disaster Management Center
MILF	Moro Islamic Liberation Front
MNLF	Moro National Liberation Front
PALM	Penghijauan Area Lereng Merapi
PANTAP HHI	Panitia Tetap Hukum Humaniter Internasional
PITI	Persatuan Tionghoa Islam Indonesia
PKU	Pendidikan Kader Ulama
PKU Muhammadiyah	Pembina Kesejahteraan Umat, berasal dari PKO (Penolong Kesengsaraan Oemoem)
PMI	Palang Merah Indonesia
RUU	Rancangan Undang-undang
RTA	Robithoh Tholiban Aceh
SLTP	Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama
TNI	Tentara Nasional Indonesia
UII	Universitas Islam Indonesia

UMY	Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
USCRIF	United State Comission for Religion and Freedom
WALHI	Wahana Lingkungan Hidup Indonesia
YPMJ	Yayasan Paguyuban Masyarakat Yogyakarta. Lembaga ini didirikan oleh komunitas Tionghoa

Kata Pengantar

Indonesia dan beberapa negara Asia Tenggara merupakan wilayah yang menjadi saksi perkembangan lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang mencurahkan tenaganya untuk kegiatan-kegiatan kemanusiaan di lokasi-lokasi bencana. Pelbagai peristiwa bencana alam dan bencana kemanusiaan akibat konflik antar-golongan yang menyebabkan jatuhnya banyak korban jiwa telah mendorong organisasi-organisasi masyarakat untuk memberikan bantuan kepada para korban secara lebih sistematis dan terorganisasi. Tsunami dan gempa bumi di Aceh, konflik Kristen-Muslim di Maluku, perang di Timor Leste, ketegangan sebagian kelompok Buddha dan Muslim Rohingya di Myanmar, dan ketegangan-ketegangan politik Mindanao dan Thailand Selatan adalah beberapa peristiwa yang telah menyebabkan banyak korban jiwa yang kemudian merangsang tumbuhnya lembaga-lembaga kemanusiaan dan filantropi di Asia Tenggara.

Seiring dengan peristiwa-peristiwa bencana di atas, komunitas Muslim, khususnya di wilayah Asia Tenggara, yang diwakili organisasi masyarakat sipil maupun solidaritas kemanusiaan dan politik, mulai mengorganisasikan diri untuk secara langsung terjun di lokasi bencana alam maupun lokasi konflik guna

membantu para korban. Pengalaman satu dasawarsa lalu ketika bencana tsunami di Aceh dan gempa bumi di Yogyakarta yang menyebabkan ribuan orang menjadi korban dan ratusan keluarga kehilangan tempat tinggal, menunjukkan bahwa tidak sedikit lembaga kemanusiaan yang terjun di lokasi bencana berasal dari organisasi berbasis keagamaan. Di kalangan Muslim sendiri, organisasi kemanusiaan Islam tumbuh subur sebagai respons terhadap peristiwa bencana maupun sebagai upaya menerjemahkan nilai, prinsip, dan rumusan etika keagamaan dalam ruang publik yang lebih luas.

Kehadiran lembaga-lembaga kemanusiaan Muslim bukan hanya menggairahkan aksi-aksi kemanusiaan di lapangan, melainkan juga memiliki peran penting dalam menumbuh-kembangkan gagasan dan prinsip-prinsip kemanusiaan dalam Islam. Kendati demikian, di balik peran aktif lembaga kemanusiaan Muslim di ruang publik yang semakin kasatmata, kajian mendalam tentang Islam dan urusan kemanusiaan, khususnya apa yang disebut hukum humaniter di Asia Tenggara secara umum, dan Indonesia secara khusus, ternyata masih belum banyak dilakukan. Bila kita telusuri lebih jauh, belum banyak kajian yang dilakukan untuk memahami apa sebetulnya prinsip-prinsip kemanusiaan di kalangan Muslim, doktrin seperti apa yang membuat kerja-kerja kemanusiaan dalam lembaga-lembaga kemanusiaan Islam tumbuh subur, bagaimana kalangan Muslim memaknai hukum humaniter internasional, serta bagaimana semua itu diejawantahkan dalam aksi nyata, khususnya dalam konteks Asia Tenggara. Untuk itulah buku ini disusun, demi mengisi kekosongan kajian tentang urusan kemanusiaan dan secara khusus hukum humaniter di kalangan Muslim Indonesia dan beberapa negara di Asia Tenggara.

Sebagian besar materi buku ini berasal dari lokakarya berjudul *“Islam and Humanitarian Affairs: Views and Experiences from Southeast Asia”* yang diselenggarakan pada 26–28 Juni 2013 di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Lokakarya tersebut

terselenggara atas kerja sama antara Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan International Committee of the Red Cross (ICRC), dan mendapat dukungan dari Dompot Dhuafa dan Lazis Muhammadiyah. Lokakarya ini dihadiri oleh peneliti, akademisi, dan pegiat urusan kemanusiaan di Asia Tenggara seperti Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura, dan Filipina. Meskipun demikian, editor mengundang beberapa penulis tambahan untuk memperkaya kajian dalam buku ini.

Beberapa isu penting dan konsep kunci tentang hukum dan etika kemanusiaan dalam tradisi Islam menjadi perhatian dan bahan perdebatan para peserta dalam lokakarya tersebut. Lingkup kajian Islam dan urusan kemanusiaan ternyata sangat luas, mulai dari gagasan tentang jihad dan etika perang sampai masalah penafsiran terkini terhadap wacana dan kerja-kerja kemanusiaan hingga filantropi Islam. Misalnya dalam fikih Islam, khazanah tentang hukum dan etika perang, fikih jihad, serta hukum humaniter Islam (*as-siyar*) belum mendapatkan kajian yang memadai dari para sarjana di kawasan ini. Padahal, literatur-literatur klasik Islam yang membahas urusan kemanusiaan perlu dikaji, dimaknai, dan ditafsirkan sesuai dengan keadaan masyarakat saat ini.

Selain itu, ketika konflik dan peperangan terjadi, masyarakat awam kerap menjadi korban. Posisi mereka sering kali tidak mendapatkan perlindungan memadai. Anak-anak, perempuan, dan lansia bahkan kerap menjadi korban kekerasan kelompok-kelompok yang sedang bertikai. Situasi semakin sulit ketika konflik yang terjadi melibatkan dua atau lebih kelompok etnis atau agama yang berbeda. Karena itu, bagaimana rumusan Islam tentang prinsip-prinsip kerja kemanusiaan, bagaimana konsep kesamaan (*impartiality*) dan kenetralan dimaknai, bagaimana pengalaman organisasi Islam melakukan misi kemanusiaan di lokasi-lokasi bencana/konflik, dan mekanisme perlindungan seperti apa yang tepat diterapkan bagi korban-korban bencana/

konflik menurut ajaran Islam, penting untuk dikaji lagi dengan lebih dalam.

Dalam situasi tertentu, urusan kemanusiaan juga terkait dengan masalah perdamaian. Menjalankan aksi-aksi kemanusiaan dalam keadaan darurat konflik telah menjadi agenda besar beberapa organisasi Islam. Lebih dari itu, sebagian organisasi Islam di Asia Tenggara tidak jarang turut serta membuat program-program penyelesaian konflik sebagai bagian dari keikutsertaan mereka dalam mendorong terwujudnya perdamaian. Bagaimana dilema, dinamika, dan upaya-upaya organisasi Muslim dalam mendorong perdamaian; bagaimana pula konsep-konsep dasar Islam tentang perdamaian dan penyelesaian konflik; strategi apa yang sejatinya bisa digunakan kalangan Muslim untuk mendorong perdamaian di Asia Tenggara akan menjadi bagian dari buku ini.

Fakta menarik juga bisa dilihat dari meningkatnya peran organisasi filantropi Islam dalam kegiatan kemanusiaan selama sepuluh terakhir ini. Lembaga-lembaga filantropi Islam telah tumbuh menjadi lembaga kemanusiaan profesional yang bekerja di lokasi bencana. Pertanyaan yang kerap muncul adalah bagaimana lembaga filantropi Islam merumuskan prinsip-prinsip kemanusiaan, bagaimana memahami arti Islam sebagai *rahmatan lilalamin*, bagaimana konsep-konsep kemanusiaan Islam berdampak pada golongan kelompok penerima bantuan/manfaat, hambatan seperti apa yang sering dialami lembaga Muslim dalam menjalankan aksi kemanusiaan?

Pandangan Islam tentang hukum humaniter juga penting dikaji lebih serius seiring dengan menguatnya peran-peran yang dimainkan oleh organisasi filantropi Islam maupun lembaga kemanusiaan Islam. Apalagi hingga saat ini, Indonesia dan Malaysia sebagai negara Muslim terbesar di kawasan Asia Tenggara memiliki banyak lembaga kemanusiaan Islam dan sangat aktif melakukan kegiatan-kegiatan di dalam maupun luar negeri. Peran

lembaga kemanusiaan Islam di Indonesia dan Malaysia tentunya sedikit berbeda dengan peran lembaga-lembaga Muslim di Filipina dan Thailand karena posisi mereka sebagai minoritas. Isu konflik dan perdamaian biasanya lebih umum diangkat di kedua wilayah tersebut.

Kehadiran buku ini diharapkan memberikan pencerahan dan masukan bagi pengembangan wacana terkait Islam dan urusan kemanusiaan, baik di Indonesia dan kawasan Asia Tenggara maupun di Dunia Islam secara keseluruhan. Buku ini adalah kajian rintisan tentang Islam dan urusan kemanusiaan di Indonesia dan Asia Tenggara, dan karena itu diharapkan dapat membangkitkan kajian-kajian lanjutan di kalangan para pengamat dan peneliti. Sementara untuk para pegiat kemanusiaan, hal-hal yang dikaji dalam buku ini dapat menjadi pelajaran tentang bagaimana membumikan prinsip-prinsip kemanusiaan di dalam masyarakat Muslim dan bagaimana prinsip-prinsip itu memberi sumbangan bagi terwujudnya perdamaian.

Kami mengucapkan banyak terima kasih kepada seluruh pihak yang telah terlibat, baik langsung maupun tidak, dalam penyelenggaraan lokakarya maupun penerbitan buku ini. Secara khusus ucapan terima kasih kami sampaikan kepada rekan dan kolega dari Pascasarjana dan LP3M Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, ICRC-Jakarta, Dompot Dhuafa, LAZISMU, dan BANK BPD Syariah atas dukungan mereka. Ucapan terima kasih kami haturkan pula untuk seluruh peserta atas keikutsertaan dan sumbang gagasannya selama seminar dan lokakarya berlangsung. Ucapan terima kasih juga tak lupa diucapkan untuk Tim LP3M UMY dan ICRC yang membantu proses penerbitan buku ini.

Ada baiknya kami memberikan catatan juga di sini bahwa meski buku ini diterbitkan atas kerja sama UMY dan ICRC Jakarta, buku ini tidak hanya mencakup bidang yang menjadi perhatian utama ICRC, yakni perihal hukum humaniter internasional. Buku ini dengan sengaja menampilkan cakupan yang lebih

luas dan menempatkan isu-isu HHI dalam isu besar Islam dan urusan kemanusiaan.

Hilman Latief & Zezen Zaenal Mutaqin

Pendahuluan

Islam dan Urusan Kemanusiaan: Peta Wacana dan Perumusan Agenda Kerja

Hilman Latief & Zezen Zaenal Mutaqin

A. Pendahuluan

Mungkin sudah banyak orang menyaksikan meningkatnya peran organisasi-organisasi Islam dalam kegiatan kemanusiaan di lokasi bencana. Lembaga-lembaga kemanusiaan itu aktif menggalang dana melalui pelbagai bentuk kampanye kemanusiaan, merekrut relawan-relawan dengan pelbagai latar belakang, membuat jaringan kerja sama dengan perusahaan swasta dan lembaga pemerintah, dan tentu saja mengorganisasikan pemberian bantuan untuk para korban di lokasi bencana. Publik barangkali beranggapan bahwa kehadiran organisasi-organisasi Islam yang secara khusus memberikan pertolongan di lokasi bencana adalah hal lumrah yang dilatarbelakangi oleh ajaran keagamaan dan nilai-nilai sosial, yaitu tentang kewajiban membantu orang yang membutuhkan. Gejala seperti itulah yang bisa dilihat di Indonesia, Malaysia, dan juga di beberapa negara lain seperti Pakistan, negara-negara Teluk, dan bahkan di negara-negara Barat.

Dalam pelbagai bencana alam dan konflik yang terjadi di beberapa belahan dunia, peranan organisasi kemanusiaan Islam

untuk membantu korban bencana sangat kuat. Sebagian besar lembaga kemanusiaan Islam merupakan hasil inisiatif dari masyarakat sipil, artinya lembaga itu didirikan, didanai, dan dijalankan oleh komunitas-komunitas yang ada dalam masyarakat. Tetapi tidak sedikit pula organisasi kemanusiaan Islam, seperti yang bisa dilihat di negara-negara Teluk, yang memang disponsori pembentukannya oleh negara. Tentunya, pertumbuhan organisasi kemanusiaan Islam berpengaruh besar terhadap pembentukan wacana dan tata laksana misi kemanusiaan. Akan tetapi, bagaimana definisi dan konsep kemanusiaan dalam hukum positif yang diakui oleh masyarakat internasional itu berhubungan dengan norma-norma Islam yang lebih mapan belum begitu jelas bentuknya.

Dewasa ini, kondisi politik dunia setelah peristiwa 9/11 melahirkan sikap kecurigaan terhadap gerakan kemanusiaan Islam oleh dunia Barat. Masalah prinsip-prinsip kemanusiaan dalam Islam sering kali dipersandingkan dengan misi dakwah keagamaan dan gejala radikalisme Islam, sehingga kegiatan kemanusiaan oleh lembaga-lembaga Islam masih mendapatkan citra buruk di dunia non-Islam.¹ Sikap saling curiga antara Dunia Islam dan Dunia Barat memang tidak bisa dihindari bahkan ketika kita mendiskusikan tata laksana gerakan kemanusiaan. Sebagaimana dimaklumi, konsep kemanusiaan modern telah dirumuskan melalui proses yang sangat panjang di negara-negara Barat. Bila merujuk kepada sejarah perkembangan gerakan kemanusiaan internasional di dunia Barat, rumusan-rumusan konsep itu lebih bersifat “sekuler”, sebagaimana dirumuskan dalam Konvensi-Konvensi Jenewa tentang Perlindungan Korban Konflik yang cenderung memisahkan ciri-ciri primordial dari praktik kemanusiaan modern. Fenomena itulah yang selama belasan tahun menjadi perdebatan di kalangan para pegiat kemanusiaan. Artinya, tidak semua kalangan setuju dengan bentuk rumusan ideologi kemanusiaan yang melepaskan diri dari identitas ataupun simbol-simbol

keagamaan. Pasalnya, justru etika keagamaan telah menjadi inspirasi tersendiri bagi penganutnya untuk lebih aktif dalam kegiatan kemanusiaan, seperti memberikan bantuan kepada para korban bencana, baik di lokasi bencana maupun di lokasi konflik.

Dalam konteks ketegangan yang terjadi antara Barat dan Dunia Islam selama beberapa abad itulah nuansa cara pandang tentang urusan kemanusiaan muncul. Hubungan yang ambigu antara Dunia Islam dan Barat masih sangat kentara hingga saat ini, dan hal ini berimbas pada semakin kompleksnya hubungan antara dua peradaban tersebut. Salah satu contoh yang paling kentara saat ini adalah cara Dunia Islam dan Barat merumuskan pandangan dunia. Doktrin Islam tentang jihad dan perang masih menjadi perdebatan di kalangan Barat. Bagi sebagian kalangan Muslim, jihad adalah sebuah konsep keagamaan yang harus ditaati dan dilaksanakan. Memang penafsiran Muslim tentang konsep jihad juga sangat beragam, mulai dari yang memahaminya secara harfiah sampai kontekstual. Pertanyaan tentang bagaimana kaum Muslim memaknai jihad dalam konteks perang dan mengaitkannya dengan prinsip-prinsip kemanusiaan adalah sebuah tantangan tersendiri yang harus dijawab di era modern ini.

Yang jelas, pendekatan “liberal” dan “sekuler” Barat tentang masalah-masalah kemanusiaan tidak seluruhnya dapat diterima masyarakat Muslim. Terlebih dominasi Barat dalam politik global telah memperburuk hubungan antara dunia Islam dan Barat, dan seolah membenarkan terjadinya benturan (*clash*) antara dua peradaban besar ini. Dalam kerumitan hubungan antara Islam dan Barat inilah makna humanitarianisme kerap diperdebatkan. Saat ini, wacana dan praktik kemanusiaan tidak saja dibentuk dan diformulasikan oleh masyarakat internasional yang aktif dalam kegiatan bantuan bencana, tetapi juga oleh pemain-pemain baru yang memiliki latar belakang dan kecenderungan politik serta keagamaan berbeda. Di kalangan Muslim sendiri, kehadiran organisasi-organisasi kemanusiaan Islam sangat penting

dalam pembentukan gagasan dan prinsip “kemanusiaan universal” pada masa depan.

Mengapa Islam penting? Saat ini, Islam adalah agama terbesar kedua di dunia setelah Kristen dan lebih dari satu miliar Muslim dengan budaya dan tradisi yang beraneka ragam, tinggal di pelbagai belahan dunia. Namun, hingga kini, hanya sedikit upaya yang telah dilakukan untuk menumbuhkembangkan gagasan prinsip-prinsip kemanusiaan Islam atau lebih khusus lagi merumuskan “hukum humaniter Islam” yang bisa menjadi pedoman umum bagi Muslim di seluruh dunia dalam menjalankan agenda dan kegiatan kemanusiaan, khususnya di lokasi-lokasi konflik.

Hingga kini, meski beberapa negara besar Muslim di Asia Tenggara kerap menyaksikan konflik-konflik antarkelompok, tidak banyak ulama dan sarjana Muslim yang secara serius merumuskan hukum humaniter Islam dan Syari’ah dalam rangka mengurangi dampak buruk dari konflik seperti untuk melindungi non-kombatan, pengungsi, dan masyarakat sipil yang tidak ikut serta dalam permusuhan secara memadai. Sebaliknya, ketika sebagian sarjana Muslim menafsirkan ulang nilai dasar syariah agar lebih sesuai dengan dengan kebutuhan sosial, ekonomi dan politik saat ini, beberapa pandangan konservatif dan kaku justru menguat. Penetapan Perda-Perda Syari’ah dan Hukum Islam di beberapa Negara Asia Tenggara, seperti Indonesia dan Malaysia, justru malah tidak sejalan dengan nilai-nilai hak asasi manusia, perlindungan kelompok minoritas, dan bahkan hukum humaniter internasional.

B. Islam dan Kemanusiaan: Beberapa Masalah Konseptual

Gagasan tentang ideologi kemanusiaan dan pelaksanaannya dalam masyarakat Muslim telah menjadi perhatian banyak sarjana Muslim, aktivis sosial dan para pengambil kebijakan. Mereka menggunakan pelbagai pendekatan untuk memahami beberapa

konsep kunci dalam literatur Islam dan sejarah Islam yang sesuai dengan prinsip-prinsip hukum humaniter. Para pengamat dan sarjana seperti Yadh ben Ashoor, Ameer Zemmali, Zayyid ibn Abdel Kareem al-Zayyid, Wahbah al-Zuhaili, Saleem Marsoof, James Cockayne, Jonathan Benthall, Jamal Krafess, dan Anniseh Van Engeland yang telah menelaah hukum humaniter di Dunia Islam berpandangan bahwa gagasan tentang prinsip dan hukum humaniter Islam masih belum *ajeg*. Pasalnya, terlalu kentalnya perbedaan-perbedaan pandangan di kalangan ulama Islam tentang hal-hal seperti perang, jihad, posisi non-Muslim dalam masyarakat Muslim, dan pandangan Islam mengenai hubungan internasional yang terkait dengan konsep “wilayah Islam” (*land/abode of Islam* atau *dar al-Islam*) dan “wilayah perang” (*land/abode of war* atau *dar al-harb*), dan lain-lain.

Cara pandang yang digunakan para pengamat dan sarjana untuk mengkaji Islam dan urusan kemanusiaan berbeda satu sama lain: apakah gerakan kemanusiaan Islam harus dilihat dari kacamata Barat, dan apakah para pegiat kemanusiaan Islam dapat mengintegrasikan pandangan-pandangan Islam mereka ke dalam apa yang dikenal dengan hukum humaniter Islam. Dalam konteks inilah para aktivis sosial, intelektual, dan pemangku kebijakan berupaya merumuskan ulang “hukum humaniter Islam” dan memadupadankan Hukum Humaniter Internasional (HHI) dengan syariah. Dalam kaitan ini, para pengamat menyoroti aspek yang berbeda-beda: sebagian lebih mendalami aspek hukum Islamnya, sebagian lain lebih tertarik dengan prinsip-prinsip etik kemanusiaan, sementara yang lain tertarik pada aksi-aksi kemanusiaan.

Hukum Humaniter Internasional (HHI) telah disepakati dan dilaksanakan oleh dunia internasional untuk mengurangi dampak perang bersenjata (*the effects of armed conflicts*). Terdapat beberapa hal kunci di dalam HHI yang didiskusikan oleh para pengamat dengan menggunakan lensa tradisi Islam, seperti

perlindungan terhadap anak-anak, masyarakat sipil, dan tahanan perang di lokasi perang. Di akhir tahun 1970-an seorang Profesor di bidang Hukum dari Tunisia, Yadh been Ashoor, menulis sebuah artikel berjudul “*Islam and Humanitarian Law*”. Dengan melihat sejarah awal Islam dan pernyataan-pernyataan para ulama di era modern, Yadh been Ashoor menyatakan bahwa Al-Quran memberikan aturan yang sedikit berbeda tentang tindakan dan perlakuan seperti apakah yang selayaknya diberikan kepada tawanan perang dari kalangan non-Muslim.

Ragam aturan yang tercantum di dalam teks-teks Islam meletakkan perbedaan pandangan di kalangan para ulama Muslim. Menurut Al-Quran, seorang tawanan perang dari kaum kafir boleh dibunuh (QS. 7: 67–68), boleh dipertukarkan dengan tebusan (QS. 47–4), atau boleh dibebaskan. Disebutkan bahwa Nabi Muhammad saw. pernah menahan seorang tawanan kafir untuk meminta tebusan dari musuh-musuhnya. Dikatakan oleh Ashoor, para ulama Muslim modern seperti Wahbah al-Zuhaili, Sayyid Qutb dan Mahmud Shaltout memberikan opini yang sama mengenai masalah ini, yaitu keharusan melindungi para tawanan perang daripada membunuh mereka.² Selain dari ayat-ayat Al-Quran, informasi-informasi yang juga penting dalam membentuk cara pandang Muslim tentang prinsip-prinsip hukum humaniter dapat pula dilihat dari sejarah (*sirah*) dan hadis-hadis Nabi. Banyak literatur Islam yang meminta kaum Muslim untuk melindungi perempuan, anak-anak, lansia, dan kemudian melepaskan para tahanan baik dengan atau tanpa tebusan. Meski demikian, harus dicatat bahwa beberapa ulama klasik seperti al-Syaibani dan al-Mawardi, sebagaimana dicatat seorang pengamat, memperbolehkan Muslim untuk membunuh tawanan dan bahkan juga membunuh lansia dalam situasi tertentu.³

Pendekatan lain tentang kajian Islam dan urusan kemanusiaan ditawarkan oleh Jamal Krafess, Ketua Umum Islamic Relief-Switzerland. Krafess lebih tertarik mengkaji prinsip-prinsip

kemanusiaan yang diterapkan saat melakukan aksi kemanusiaan oleh lembaga-lembaga Muslim, termasuk diterapkan dalam situasi kompleks yang dihadapi aktivis Muslim di wilayah peperangan. Krafess dalam kapasitasnya sebagai seorang pegiat LSM Islam, menyatakan bahwa Islam telah menyumbang pada pembentukan prinsip-prinsip gerakan kemanusiaan. Dengan menelaah beberapa konsep kunci dalam literatur Islam yang terkait dengan masalah amal kebajikan seperti menolong dan membantu yang miskin, Krafess berargumen bahwa, menurut ajaran Islam, Muslim diperintahkan untuk berperang melawan kelaparan, menyediakan bantuan untuk para pengungsi, dan juga membebaskan para budak.⁴

Sementara itu, Jonathan Benthall, seorang antropolog dari Inggris, lebih fokus pada gairah lembaga-lembaga kemanusiaan Islam dalam kegiatan penanggulangan dampak bencana ataupun memberikan bantuan kemanusiaan di lokasi konflik, dan bagaimana lembaga-lembaga Islam berinteraksi dengan LSM-LSM sekuler atau non-Muslim. Benthall menunjukkan bahwa kesamaan budaya (*cultural proximities*) antara LSM-LSM dan para penerima manfaatnya penting dalam membentuk karakteristik kegiatan kemanusiaan. Pasalnya, kehadiran lembaga-lembaga kemanusiaan Islam di lokasi-lokasi konflik didorong oleh pelbagai alasan, seperti gagasan tentang solidaritas (*ta'âwun*) dan keadilan (*al-'adâlah*). Dalam keadaan tertentu, sebagaimana dicatat Benthall, tidak jarang para relawan organisasi kemanusiaan malah mendukung salah satu pihak yang berperang (*parties to the conflict*) saat memberikan bantuan untuk para korban bantuan, sebab para relawan itu telah menyaksikan sebuah perang yang tidak seimbang atau “*unfair*” seperti yang terjadi di Afghanistan dan Palestina.⁵ Penasihat Senior untuk ICRC, Ameer Zemmali, yang telah melakukan studi mendalam perihal pandangan Muslim mengenai Hukum Humaniter Internasional (HHI) menegaskan bahwa ternyata banyak sarjana Muslim di negara-negara seperti Pakistan,

Yaman, Maroko, Yordania, dan Iran semakin menyadari pentingnya memadupadankan semangat hukum-hukum Islam dengan HHI dalam konteks yang lebih luas. Hukum humaniter Islam akan memberikan dampak besar dalam perlindungan jiwa manusia ketika terjadi konflik di wilayah Muslim.

Pembahasan di atas mengisyaratkan bahwa tidak seperti halnya teks-teks klasik yang menunjukkan ambiguitasnya dalam menentukan prinsip-prinsip kemanusiaan, khususnya tentang apakah tahanan perang dan rakyat biasa (dari kalangan musuh) harus dilindungi atau tidak, para sarjana Muslim modern menunjukkan pandangan-pandangan yang lebih maju dalam merumuskan prinsip-prinsip hukum humaniter dengan mengambil nilai inti syariah, daripada sekadar terjebak dalam formula yurisprudensi Islam yang kaku.⁶

C. Kemanusiaan Islam:

Dari Amal Kebajikan Sampai Masalah Hukum

Sebelum memasuki pembahasan lebih jauh, perlu kiranya kami jelaskan terlebih dahulu kata kunci yang kerap disebut di dalam buku ini, yaitu istilah kemanusiaan dan humaniter. Kata “humaniter” yang berarti kemanusiaan memiliki cakupan makna yang luas, antara lain: upaya untuk menyejahterakan manusia;⁷ etika kebaikan, kebajikan, dan sikap simpatik kepada sesama manusia tanpa membedakan ras, warna kulit, golongan, bangsa, dan agama.⁸ Dalam kaitan ini, aktivitas humaniter atau kegiatan kemanusiaan identik dengan masalah-masalah yang terkait dengan bantuan kemanusiaan. Konsep “humaniter” dan bantuan kemanusiaan juga sudah menjadi nomenklatur hukum internasional yang mengatur tentang hukum dan prinsip-prinsip yang harus dipegang oleh pelbagai pihak yang terlibat dalam peperangan maupun kegiatan kemanusiaan.

Perkembangan kegiatan kemanusiaan yang dilakukan di dunia Islam dan dimotori oleh organisasi-organisasi kemanusiaan

Islam memberikan ruang yang dinamis dalam perkembangan khazanah hukum humaniter internasional dan pelaksanaannya di negara-negara yang penduduknya mayoritas Muslim. Beberapa kalangan mencoba merumuskan konsep *Islamic humanitarianism* (humaniter Islam) atau ideologi kemanusiaan Islam, yaitu istilah yang digunakan para pegiat kemanusiaan di kalangan Muslim dalam menjalankan misi kemanusiaan mereka di lokasi bencana. Karena Islam adalah sebuah agama yang memiliki dua sisi, yaitu sisi universal dan juga primordial, pertanyaannya adalah apa yang disebut dengan gerakan kemanusiaan Islam itu, apakah konsep kemanusiaan Islam berarti upaya mendorong kesejahteraan di kalangan Muslim saja, dan bagaimana menentukan etika universal aksi kebajikan yang berakar dari nilai-nilai Islam dalam kerangka wacana hukum humaniter modern?

Untuk menelusuri masalah ini, terdapat dua hal yang bisa kita telaah. Pertama adalah konsep Islam tentang kebajikan atau kedermawanan (*sadaqah, charity, philanthropy* dan padanan kata lainnya); dan kedua adalah pandangan Islam tentang *fiqh al-siyar*, yang terkait dengan etika perang, akhlak saat konflik, makna jihad, dan sebagainya. Terkait dengan hal pertama, yaitu prinsip kebajikan atau kedermawanan, Islam menempatkannya sebagai bagian penting dari sistem kepercayaan. Bahkan, masalah kebajikan dan kedermawanan ini menjadi bagian dari Rukun Islam, yang di antaranya ditunjukkan oleh konsep zakat. Di dalam Islam terdapat lima pilar utama atau disebut Rukun Islam, yaitu syahadat (pengakuan tentang iman), salat lima waktu, zakat, puasa selama Ramadan dan Haji (ziarah ke Mekah sekali dalam seumur hidup untuk setiap Muslim yang secara fisik dan finansial mampu melakukannya). Perlu ditekankan di sini bahwa kata zakat berulang kali disebutkan di dalam Al-Quran, dan penyebutan kata tersebut sering dipersandingkan dengan kata salat. Hal itu menandakan bahwa Al-Quran memberikan penekanan yang

sama tentang kewajiban manusia terhadap Tuhan harus diikuti dengan kewajiban kepada sesama manusia.

Zakat secara harfiah berarti “memurnikan”. Zakat adalah bagian harta kekayaan seseorang yang harus diberikan kepada orang miskin untuk tujuan kemakmuran ekonomi dan kesejahteraan masyarakat. Zakat terbagi dalam dua kategori: zakat individu (*zakat al-fitr*) dan zakat harta (*zakat al-mal*). Zakat fitrah wajib ditunaikan oleh setiap individu yang memiliki harta dan makanan berlebih dan dibayarkan menjelang akhir Bulan Suci Ramadan; sementara zakat mal harus dibayarkan 2,5% dari kekayaan per tahun dengan persyaratan bahwa kekayaan tersebut telah mencapai batas tertentu yang disebut *nisab* (diperkirakan sebagai sama dengan harga 85 gram emas di harga dunia). Berdasarkan tuntunan Islam, seorang Muslim harus menyucikan diri dan kekayaan mereka dengan menyisakan sejumlah kekayaan mereka bagi orang miskin dan orang-orang yang membutuhkan.

Selain mengeluarkan amal wajib berupa zakat, doktrin Islam juga menyebutkan sedekah atau kontribusi sukarela di mana umat Islam dapat menyumbangkan setiap jumlah kekayaan mereka setiap saat. Menariknya, menurut hadis, sedekah tidak harus dalam bentuk materi. Sedekah bisa dilakukan dalam bentuk non-materi, seperti menyediakan keahlian, pengetahuan atau bahkan “senyum”. Nabi Muhammad saw. mengatakan bahwa sebuah senyuman seseorang kepada orang lain adalah sedekah.⁹ Selain sedekah, terdapat konsep yang lain, yaitu wakaf. Definisi wakaf adalah memberikan sebagian harta secara sukarela untuk dikelola dan dimanfaatkan untuk amal kebaikan. Wakaf biasanya diberikan dalam bentuk aset berupa tanah atau properti untuk tujuan amal seperti pendidikan, panti asuhan, keuangan mikro dan sebagainya. Doktrin Islam juga menyebutkan tindakan lain amal sukarela yang disebut *infaq* yang berarti memberikan sesuatu untuk menyenangkan Tuhan. Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa tujuan utama dari semua tindakan kemanusiaan

dan amal kebajikan adalah untuk membantu orang lain dan meringankan beban penderitaan mereka dalam kondisi normal maupun darurat.

Konsep-konsep di atas menjadi landasan bagi kaum Muslim dalam menjalankan aksi kemanusiaan. Ajaran keagamaan tentang kewajiban untuk membantu orang yang berada dalam kesulitan, baik dalam situasi normal maupun krisis, dihadapkan pada masalah tertentu, terutama saat situasi perang atau konflik. Tidak mudah memunculkan sikap objektif saat menjalankan misi kemanusiaan di lokasi perang dan konflik. Dalam konteks inilah ajaran Islam mengatur tindakan perang dan permusuhan yang utamanya bertujuan meminimalkan korban dan untuk meringankan penderitaan selama konflik. Para ahli hukum Islam telah menguraikan apa yang sekarang disebut “hukum humaniter internasional Islam” yang dalam literatur klasik disebut *al-siyar*. Cabang yurisprudensi ini tidak hanya mencakup bahasan tentang Hukum Humaniter Internasional, tetapi juga mengatur hubungan antara negara Islam dan negara-negara lain selama perdamaian atau perang.¹⁰

Khazanah Islam tentang *al-siyar* dikenal pula dengan *fiqh jihad* (hukum jihad) atau *fiqh qital* (hukum perang). Di dunia internasional wacana serupa juga bisa dilihat dari istilah *Jus ad Bellum*, yaitu aturan atau hukum yang mengatur tentang hak, landasan, dan alasan berperang serta legitimasi menggunakan senjata saat perang; dan istilah *Jus in Bello*, yaitu perangkat hukum yang mengatur pelbagai aspek ketika perang telah bergulir, seperti mengatur tentang Hak Asasi Manusia, perlindungan anggota non-kombatan para pihak yang berperang maupun anggota yang tidak lagi terlibat dalam permusuhan (*hors de combat*), anak-anak dan perempuan, masyarakat awam serta perlindungan tawanan perang. Dalam pengembangannya, konsep *al-siyar* dalam fikih Islam cenderung lebih fokus pada hukum perang (*Jus in Bello*) daripada *Jus ad Bellum*.

Dari sudut pandang sejarah, perkembangan fikih perang dalam tradisi Islam ini bukan sesuatu yang baru. Sejak kelahirannya di Mekah pada abad ke-6, dunia Islam telah berinteraksi dengan peradaban besar lainnya seperti Kekaisaran Romawi dan Kekaisaran Persia. Dalam 100 tahun, Islam telah mencapai Spanyol dan Iran. Perluasan wilayah ini telah dilakukan melalui proses damai serta operasi militer. Terkait dengan pelbagai peristiwa perang saat ekspansi Islam ke beberapa daerah, para sarjana Muslim merumuskan semacam “kode etik militer” untuk menjadi panduan bagi anggota pasukan dalam operasi militer mereka. Karya klasik seperti *Kitab Al-siyar Al-saghir* (Buku Ringkas tentang Hukum Perang) yang ditulis oleh Muhammad Al-syaibani (749–804)¹¹ menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. telah merumuskan tata cara pelaksanaan perang, aturan tentang perlindungan sipil di luar perang, perlakuan terhadap tawanan perang, larangan kegiatan semacam perang selama bulan suci, pengobatan orang-orang kafir, akuisisi properti, rekonsiliasi perdamaian, dan gencatan senjata, pengobatan pemberontak dan penggunaan rampasan perang.¹² Topik-topik ini juga ditemukan hampir di banyak bagian dari buku klasik hukum Islam. Kutipan hadis di bawah ini sedikit menggambarkan tentang tata cara perang:

Berperanglah kalian semua di jalan Allah dan perangi orang-orang yang tidak percaya pada jalan Allah. Namun jangan pernah melakukan pelanggaran kepercayaan, atau pengkhianatan, atau memutilasi siapa pun atau membunuh kaum minoritas atau wanita. Ini adalah permintaan Allah dan perilaku Rasul-Nya untuk petunjuk kalian.¹³

Hukum humaniter internasional modern pun mengakui bahwa Islam adalah peradaban yang menyediakan sumber penting bagi pengembangan hukum humaniter internasional. Karena itulah, mengangkat kembali wacana serta kompleksitas hukum humaniter Islam menjadi penting.

D. Kerja Kemanusiaan di Kalangan Muslim

Munculnya gerakan kemanusiaan Islam tidak dapat dipisahkan dari sentimen perlawanan terhadap hegemoni Barat.¹⁴ Sentimen ini memiliki akar sejarah yang panjang, mulai dari peristiwa Perang Salib sampai masa penjajahan atau kolonialisme. Dunia Islam berada dalam cengkeraman kolonialisme atau penjajahan Barat dalam waktu yang cukup lama. Produk hukum dan sistem politik yang digunakan saat ini di sebagian negara Muslim, seperti Mesir, Pakistan, Malaysia, Indonesia adalah warisan dari Barat. Salah satu bentuk dari kontra hegemoni ini adalah menguatnya gagasan kebangkitan Islam dan proses Islamisasi. Pada masa pascapenjajahan, proses Islamisasi telah menyentuh ke pelbagai bidang kehidupan masyarakat Muslim, mencakup aspek-aspek wacana keilmuan sampai kegiatan sosial-ekonomi. Kini begitu mudah menemukan pelbagai ilmu-ilmu Islam seperti sosiologi Islam, perbankan syariah, keuangan Islam, dan kedokteran Islam. Selain itu, kita juga melihat kegiatan politik dan sosial yang diwarnai oleh LSM-LSM Islam, partai-partai Islam, dan pengadilan Islam.

Sejalan dengan suasana kontrahegemoni, pola tradisional amal bantuan yang biasanya mengalir dari Utara (negara Barat yang maju) ke Selatan (negara miskin atau berkembang), sekarang sedang dipertaruhkan. Negara-negara Petrodollar seperti Arab Saudi telah memprakarsai munculnya organisasi kemanusiaan internasional seperti IIRO (International Islamic Relief Organisasi) pada 1970, dan sekarang beroperasi hampir di setiap negara-negara Muslim. Organisasi serupa juga hadir dalam masyarakat Muslim yang berada di Barat seperti pembentukan organisasi kemanusiaan Islamic Relief di Inggris yang beroperasi di lebih dari 30 negara dan Muslim Aid yang memiliki sekitar 70 cabang di Dunia. Tak hanya itu, IHH, salah satu LSM kemanusiaan terbesar yang berbasis Turki juga memiliki daerah kerja yang luas dalam kegiatan bantuan kemanusiaan.¹⁵ Selain contoh-contoh

di atas, ada ribuan organisasi kemanusiaan Muslim mulai lokal yang berskala kecil sampai tingkat internasional di seluruh dunia Muslim.¹⁶

Terkait dengan hal di atas, tanggapan terhadap dominasi Barat terhadap Dunia Islam juga dapat dilihat dari upaya pembentukan Islamic Committee of Internasional Crescent (ICIC) dalam pertemuan Organization of the Islamic Conference (OIC) di Nigeria yang ke-13 tahun 1982. Pembentukan organisasi itu diprakarsai pertama kali di Bengazi, Libya pada Konferensi OIC tahun 1977 yang pada saat itu bertujuan untuk menghimpun Perhimpunan Nasional Palang Merah dan Bulan Sabit Merah anggota-anggota Negara OIC. Nama ICIC sengaja dipilih karena memiliki kedekatan fonetik dengan lembaga lain yang telah mapan, yaitu ICRC.¹⁷ Selain itu, dibentuknya Federasi Internasional Palang Merah dan Bulan Sabit Merah (IFRC) oleh ICRC yang menjadi salah satu komponen gerakan Palang Merah dan Bulan Sabit Merah Internasional adalah wujud dari pergeseran dan perubahan yang terjadi di kalangan pegiat kemanusiaan di seluruh dunia. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kehadiran para pemain baru dalam kegiatan kemanusiaan berangsur-angsur memengaruhi nilai-nilai, pesan-pesan, dan simbol-simbol kemanusiaan di dunia.¹⁸

Sentimen perlawanan juga terasa jika kita menengok persoalan hak asasi manusia (HAM). Perdebatan mengenai HAM berpusat pada sejauh mana doktrin, gagasan, produk dari tradisi liberal Barat memiliki nilai universal berlaku di seluruh dunia, terutama ketika berhadapan dengan kebiasaan dan adat setempat. Faktanya, tidak jarang hak asasi manusia internasional dan budaya lokal dilihat sebagai dua unsur yang berlawanan. Sejumlah aturan yang diterima secara sosial dalam masyarakat lokal, misalnya tentang hak-hak perempuan di Asia dan Dunia Islam, sering dilihat tidak sesuai dengan konsep hak asasi manusia. Dalam posisi perdebatan ini, negara-negara Asia dan Dunia Muslim

akhirnya datang dengan penafsiran mereka sendiri yang berbasis budaya dalam pelaksanaan hak asasi manusia, seperti yang dapat dilihat dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia ASEAN¹⁹ ataupun Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR).

Beberapa ahli telah berusaha mencari jalan keluar melihat ketidakharmonisan ini dengan mengusulkan konsep dialog²⁰ atau pendekatan lainnya seperti konsep terbaru yang disebut “*the receptor approach project*”, seperti yang diusulkan oleh Profesor Tom Zwart.²¹ Sebuah konferensi yang diselenggarakan oleh Australia National University baru-baru ini membahas tentang *Cultures of Humanitarianism: Perspectives from the Asia-Pacific*.²² Konferensi ini mencoba menjawab dua pertanyaan mendasar: Sejauh manakah budaya yang berbeda memiliki kesamaan pandangan tentang kemanusiaan? Bagaimana melihat perbedaan cara masyarakat dengan budaya tertentu tentang pentingnya kemanusiaan.²³ Wacana kemanusiaan Islam adalah contoh yang jelas tentang bagaimana budaya tertentu membentuk pemahaman dan perdebatan tentang kemanusiaan yang hingga kini masih belum tuntas.

Menggunakan nilai-nilai agama dan doktrin sebagai acuan atau inspirasi untuk aksi kemanusiaan bukan gejala baru. Praktik amal kebajikan dan kemanusiaan merupakan bagian penting dari semua agama, termasuk Yahudi, Kristen, Hindu, dan Buddha. Sistem kemanusiaan modern dan organisasi di Barat, termasuk Komite Internasional Palang Merah (ICRC) dan hukum perikemanusiaan internasional, memiliki akar dalam tradisi Yudeo-Kristen²⁴ Namun, dalam perkembangannya, sementara beberapa organisasi lainnya masih melestarikan agama sebagai acuan dan pertautan mereka, organisasi seperti ICRC dan organisasi lainnya menjadikan kode etik gerakannya berdasarkan prinsip-prinsip universal dan memilih untuk memisahkan dari pertautan keagamaan.

Organisasi-organisasi kemanusiaan yang menjaga afiliasi mereka dengan agama tertentu sering disebut *faith-based* NGO (FBO) atau LSM keagamaan. FBO adalah “setiap organisasi yang mengambil inspirasi dari ajaran dan prinsip-prinsip agama tertentu.”²⁵ Selain itu, biasanya, FBO terhubung dengan lembaga agama seperti gereja atau masjid; sementara, di sisi lain, FBO juga secara terbuka menyatakan misi keagamaan mereka. Berkeinginan dengan sumber dana, FBO sebagian besar bergantung pada sumbangan keagamaan dan amal atau didukung oleh institusi keuangan agama yang mapan.²⁶ Dalam kasus Islam, zakat, infak, dan sedekah adalah contoh sumber utama keuangan organisasi.

FBO memiliki kesamaan kepentingan dengan organisasi kemanusiaan sekuler dalam aksi kemanusiaan, dan keduanya memiliki peran besar dalam membantu orang miskin dan rentan dengan menggunakan jaringan akar rumput yang ada di masjid atau gereja-gereja. Banyak contoh di Afrika atau Indonesia. Salah satu tantangan terbesar bagi FBO adalah bagaimana menyeimbangkan antara kegiatan bantuan kemanusiaan dan kepentingan dakwah. Catatan menunjukkan bahwa sebagian FBO mampu bersikap netral dan menjalankan misi kemanusiaan secara berimbang sesuai dengan nilai universal sebagaimana tercantum dalam Kode Etik Palang Merah dan Gerakan Bulan Sabit Merah Internasional, sedangkan FBO yang lain masih mencampuradukkan kegiatan evangelis (dalam kasus Kristen) atau dakwah (dalam kasus Islam) saat menyampaikan bantuan kemanusiaan.²⁷

E. Menelaah Isu Kemanusiaan/Humaniter Islam di Asia Tenggara

Asia Tenggara memang jauh dari pusat Islam. Akan tetapi, beberapa negara di Asia Tenggara dihuni oleh mayoritas Muslim, seperti Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam. Di luar negara-negara itu, Muslim menjadi minoritas namun masih menjadi isu penting dalam bidang sosial dan politik Asia Tenggara,

seperti di Filipina, Singapura, dan Thailand. Gerakan separatis dan konflik politik di Thailand dan Filipina, misalnya, kerap menyebabkan konflik bersenjata dan jatuhnya korban jiwa. Pada saat yang sama, aktivis Muslim di wilayah tersebut perlahan mulai lebih aktif dalam kegiatan kemanusiaan dan memproduksi wacana kemanusiaan, mulai dari rumusan tentang jihad, kode etik perang, dan prinsip-prinsip humaniter. Dalam konteks inilah posisi buku ini menjadi penting, yaitu mengangkat cara pandang Asia Tenggara dalam urusan kemanusiaan. Secara historis, beberapa wilayah di Asia Tenggara, khususnya yang sekarang menjadi bagian dari Indonesia, Malaysia, Filipina Selatan, dan Thailand Selatan memiliki kelekatan dengan tradisi Islam.

Sebagaimana telah diungkapkan, dewasa ini kita menyaksikan peran-peran yang semakin besar dari organisasi-organisasi kemanusiaan Islam di Asia Tenggara, dan hal itu mencerminkan pemahaman yang maju di kalangan Muslim tentang isu-isu kemanusiaan. Setidaknya, ijtihad-ijtihad sosial dan kolektif telah dimulai oleh aktivis sosial Muslim dengan mengubah praktik filantropi menjadi kegiatan sosial kemanusiaan yang lebih luas, tertata, dan profesional. Dengan kata lain, organisasi-organisasi kemanusiaan Islam sudah dapat bersentuhan dengan proyek-proyek kemanusiaan yang lebih besar. Meski demikian, perlu disadari bahwa pemahaman dan penafsiran baru serta penyelarasan makna prinsip-prinsip kemanusiaan dalam masyarakat yang beragam juga penting dilakukan. Konsep kesamaan atau imparialitas yang menjadi salah satu ciri dari prinsip kerja kemanusiaan bisa jadi dipertanyakan bila aksi-aksi dan visi kemanusiaan tidak disertai dengan kemampuan untuk melindungi kelompok-kelompok minoritas.²⁸

Oleh karena itu, penting untuk merumuskan konsep-konsep dan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan di Asia Tenggara, dan bagaimana Muslim di Asia Tenggara mencoba mengawinkan tradisi Islam dan hukum humaniter internasional. Sebuah pembacaan

baru terhadap konsep-konsep yang terkait dengan upaya mempromosikan kebaikan dan kesejahteraan bersama juga diperlukan untuk menjawab kebutuhan dan tantangan sosial ekonomi dan politik saat ini dalam masyarakat Asia Tenggara yang sangat beragam secara etnik, budaya, dan agama. Ketiadaan upaya terus-menerus untuk memperkuat konsep-konsep kemanusiaan universal dan terbuka dapat mengakibatkan menguatnya pandangan-pandangan kerdil yang membatasi universalitas Islam. Hal ini, tentu saja, akan menggerus secara bertahap kekuatan organisasi kemanusiaan Islam dalam menyelesaikan masalah-masalah multi-dimensi dan rumit dari konflik-konflik antarkelompok di Asia Tenggara maupun di belahan dunia lainnya.

Buku ini membahas pelbagai urusan kemanusiaan di Indonesia khususnya dan Asia Tenggara secara umum dengan mengangkat pelbagai konsep pemikiran serta menggali kasus-kasus yang sesuai dengan agenda aksi kemanusiaan. Bab Pertama, *Penafsiran Kontemporer tentang Hukum Humaniter Islam*, mendiskusikan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang padu padan dengan urusan kemanusiaan. Bab ini diawali oleh tulisan Hajriyanto Y. Tohari, Wakil Ketua MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat), yang membahas ajaran Islam dan urusan kemanusiaan serta membincangkannya dalam ranah keindonesiaan. Kemudian disusul oleh Prof. Dr. M. Amin Summa, Guru Besar di bidang Hukum Islam dari UIN Syarif Hidayatullah yang memberikan perspektif tentang hukum humaniter Islam, dan kemudian disusul oleh artikel dari Dr. Mohammad Hisham dari Universitas Islam Antarbangsa (UIA) Malaysia yang menyangdingkan dan menganalisis hukum humaniter internasional dan *al-siyar*. Sementara itu, tulisan Dr. Muhammad Nur Islami dari Universitas Muhammadiyah Yogyakarta di akhir bab pertama menelaah tentang hukum humaniter dari perspektif keamanan, khususnya yang terkait dengan ideologi kekerasan dan terorisme.

Bab Kedua membahas *Perspektif Muslim tentang Jihad, Konflik dan Perdamaian* yang ditujukan untuk menelisik akar doktrinal dan historis dari *al-siyar*. Dr. Imam Yahya dari IAIN Semarang menelusuri secara mendalam dinamika pemahaman Muslim tentang jihad dan keragaman pelaksanaannya. Sebagai pembandingan, Zunli Nadia mengemukakan gagasan ulama Indonesia, Prof. Quraish Shihab tentang Jihad sebagaimana tertuang di dalam *Tafsir al-Mishbâh*. Perspektif lain ditawarkan Dr. Martino Sardi dari Universitas Muhammadiyah Yogyakarta yang mencoba merumuskan perspektif Islam tentang Teologi Damai. Dari Filipina, Dr. Hamid Barra mengangkat kasus kekerasan dan upaya mencegah konflik di kalangan Muslim Filipina.

Bab Ketiga yang mengulas masalah *Rekonsiliasi dan Perdamaian Pascakonflik* menghadirkan para peneliti muda yang telah melakukan ragam studi kasus. Wahyudi Kurniawan menulis konsep Islah sebagai upaya melupakan kekerasan masa silam, khususnya yang terjadi dalam kasus Tanjung Priok dan Talang Sari, di mana perseteruan antara komunitas Muslim dan aparat pemerintah pada tahun 1980-an telah menyebabkan korban di kalangan komunitas Muslim. Sedangkan Mohamad Fiki Pido dari AMAN (*Asian Muslim Action Network-Thailand*) mengupas jaringan perdamaian yang digagas AMAN di kalangan komunitas antaragama. Sementara Munawir Azis secara khusus mengkaji konsep silaturahmi sebagai upaya rekonsiliasi pascakerusuhan, khususnya yang terjadi di kalangan masyarakat Tionghoa di Jawa Tengah. Tiga hasil penelitian ini memberikan pencerahan dan pespektif kuat yang menstimulasi perbincangan masalah-masalah kemanusiaan dalam perspektif yang lebih luas.

Bab Keempat, *Filantropi dan Kegiatan Kemanusiaan dalam Masyarakat Multikultural* menggambarkan ketertarikan lembaga-lembaga filantropi Islam dalam kegiatan kemanusiaan. Tiga kasus diungkap pada bagian ini, yaitu peran Muhammadiyah yang ditulis Budi Setiawan sebagai Ketua Lembaga Penanggulangan

bencana PP Muhammadiyah, pengalaman Dompot Dhuafa oleh Dr. Tuti Alawiyah, dan peran lembaga kemanusiaan dari komunitas Tionghoa Muslim oleh Reza Maulana. Dalam kasus yang lebih spesifik, Kyai Abdullah Muhaimin dari Yogyakarta berbicara khusus tentang kaitan kegiatan kemanusiaan dengan perlindungan kelompok marjinal. Bab ini menunjukkan gairah kegiatan sosial-kemanusiaan di kalangan Muslim, khususnya dalam mengorganisasikan bantuan bencana alam, dan bagaimana inspirasi keagamaan masih lekat dalam kegiatan kemanusiaan di kalangan Muslim.

Buku ini ditutup dengan ulasan yang disampaikan oleh Dr. Ameer Zemmali tentang *Masa Depan Dialog Islam dan Hukum Humaniter Internasional*. Pada bagian ini, gagasan perlunya penguatan landasan kemanusiaan Islam dan Hukum Humaniter Internasional dikemukakan kembali dan menuntut kaum Muslim, baik kalangan akademisi, intelektual, dan ulama untuk lebih aktif dalam dialog-dialog yang akan mempertajam rumusan kemanusiaan Islam pada masa depan.[]


Catatan

- 1 Jonathan Benthall, "The Overreaction against Islamic Charities," *ISIM Review* (2007) 20, 6.
- 2 Yadh Ben Ashoor, "Islam and International Humanitarian Law," *International Review of the Red Cross*, Vol. 20, Issues 215 (1980), 62–64.
- 3 Anniseh van Engeland, "The Differences and Similarities between International Humanitarian Law and Islamic Humanitarian Law: Is there Ground for Reconciliation," *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 10, No. 1 (April 2008), 86; Troy S. Thomas, "Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam," 2008), http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/usafa/jihad_pows.doc (Accessed 10 May 2012).

- 4 Jamal Krafess, "The Influence of Muslim Religion in Humanitarian Aid," *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 858, June 2005, 327–342.
- 5 Jonathan Benthall & Jourdan, Jerome Bellion. *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World* (London: IB Tauris, 2003).
- 6 Lihat Hadia Nusrat, "Humanitarian Law and Islam," http://www.redcross.int/EN/mag/magazine2005_1/24-25.html (Accessed 1 May 2012); juga Ameer Zemmali, "Discussion on IHL and Islam," www.former-icrc-staff.org/...islam/mme_picado_ihl_and_islam.1.doc ((Diakses pada 1 Mei 2012).
- 7 <http://oxforddictionaries.com/definition/english/humanitarian> (Diakses pada 10 January 2012). Dalam bahasa Indonesia istilah ini menjadi sedikit membingungkan. Sebagai contoh, terjemahan *International Humanitarian Law* dalam bahasa Indonesia menjadi Hukum Humaniter Internasional. Kata "humaniter" dipertahankan dan tidak diterjemahkan menjadi "kemanusiaan" karena bisa membuat maknanya menjadi sangat luas dan mencakup banyak hal. Karena itu dalam tulisan ini, jika kata humaniter merujuk pada istilah hukum, maka kata yang akan digunakan adalah "hukum humaniter", namun jika merujuk pada istilah selain hukum yang cakupannya lebih luas, akan digunakan istilah "kemanusiaan". Kata "urusan kemanusiaan", sebagai contoh, adalah terjemahan dari "*humanitarian affairs*". Istilah "urusan kemanusiaan" juga dipakai oleh badan-badan PBB.
- 8 Pelbagai definisi kemanusiaan dapat ditemukan di mana-mana. David Rieff, misalnya, mengusulkan definisi kemanusiaan terbatas sebagai ketentuan independen, netral dan berimbang tentang bantuan untuk korban konflik dan bencana alam. Meskipun terdapat pelbagai definisi tentang kemanusiaan, esensi kemanusiaan adalah untuk menyelamatkan risiko hidup dan mengurangi penderitaan. Lihat Michael Barnett dan Thomas G. Weiss (eds), *Humanitarianism in Question, Politics, Power, Ethic* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), 10–11.
- 9 Secara lebih lengkap tentang hadits ini lihat Muhiddin Yahya, *An-Nawawi, Hadits Arbain An-Nawawiyah*, Hadis No. 31.

- 10 Zafar Ishaq Anshari, “Pengantar” dari Al-Syaibani, *Muslim International Law Kitab al-siyar al-shagir* (1998), x–xiii.
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*
- 13 Imam Syaukani, *Nailul Authar: Ansar al-Sunnah an-Nabawiyah*, Vol. 7, 246, dikutip dari Muhammad Munir, “Suicide Attack and Islamic Law, *International Review of the Red Cross*, 90 (2008), 83.
- 14 Lihat Masood Hyder, di atas no 1, 1
- 15 Lihat <http://www.ihh.org.tr/hakkimizda/en>
- 16 Lebih jauh dalam konteks Indonesia lihat “Symbolic and Ideological Contestation over Humanitarian Emblems: The Red Crescent in Islamizing Indonesia,” *Studia Islamika*, Vol. 18, No. 2 (2011), 249–286.
- 17 Laporan Umum Komite Islam Bulan Sabit Internasional, diakses dari <http://ktp.isam.org.tr/pdfdkm/13/dkm131177.pdf> pada 11 Februari 2013
- 18 Untuk pembahasan yang sangat menarik pada isu-isu ini, lihat Marie Juul Petersen, *For humanity or for the umma? Ideologies of aid in four transnational Muslim NGOs, Dissertation*, University of Copenhagen, 2011.
- 19 Lihat <http://www.asean.org/news/asean-pernyataan-communicues/item/asean-hak-asasi-manusia-deklarasi>. Pasal 7 mengatakan “... Pada saat yang sama, realisasi hak asasi manusia harus dipertimbangkan dalam konteks regional dan nasional mengingat latar belakang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, sejarah dan agama yang berbeda.” Artikel ini dikritik karena memberi kesempatan bagi negara untuk melanggar hak asasi manusia berdasarkan budaya dan alasan politik.
- 20 Abdullahi Ahmad An-Naim adalah salah satu tokoh terkemuka yang fokus pada dialog Islam dan HAM. Lihat, misalnya, Abdullahi Ahmad An-Naim, *Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari’a* (2008).
- 21 Pendekatan ini mencoba mencari jalan keluar permasalahan HAM dengan menggunakan kearifan lokal tanpa harus bertentangan dengan hukum internasional yang berlaku. Lihat Tom Zwart, “Using Local Culture to Further the Implementation of International

- Human Rights: the Receptor Approach,” *Human Rights Quarterly* (2012) 34 (2), 546-569
- 22 Miwa Hirono dan Jacinta O’Hagan (eds), *Cultures of Humanitarianism: Perspectives from the Asia-Pacific* (2012). Sumber ini dapat dirujuk pada <http://ips.cap.anu.edu.au/ir/pubs/keynotes/documents/Keynotes-11.pdf> (Diakses pada 6 Februari 2013).
- 23 *Ibid.*
- 24 Lihat James Cockayne, “Islam and International Humanitarian Law: From a Clash to a Conversation between Civilization,” *International Review of the Red Cross* (2002) 84 (847), 60.
- 25 Clarke dan Jennings, dikutip dari Elizabet Ferris, 607
- 26 *Ibid.*
- 27 Elizabet Ferris, “Faith-based and Secular Humanitarian Organizations,” *International Review of the Red Cross* (2005) 87 (858), 319-323.
28. Hilman Latief, “Minority Groups and Islamic Humanitarianism,” *The Jakarta Post*, 5 July 2013.



BAGIAN PERTAMA

**Penafsiran Kontemporer
Hukum Kemanusiaan Islam**

Islam, Urusan Kemanusiaan dan Kebangsaan

Hajriyanto Y Thohari

A. Pendahuluan

Sebagai agama yang dianut mayoritas penduduk Indonesia, Islam dan berbagai aspeknya senantiasa menarik untuk didiskusikan. Terlebih, umat Islam di Indonesia juga mempunyai perhatian terhadap banyak persoalan dan ingin berkontribusi di dalamnya. Mereka tidak hanya sibuk bergulat dan larut dengan persoalan ibadah, tapi juga ingin berperan dalam persoalan sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, umat Islam dituntut berperan aktif dan memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi bangsa ini. Persoalan itu, di antaranya, adalah kemiskinan, bencana alam, konflik, pendidikan untuk semua, ketimpangan sosial, pengungsi, kelaparan, pemerataan hasil pembangunan, dan sebagainya. Berkaitan dengan itu, diskusi yang mendalam tentang bagaimana Islam menyikapi urusan kemanusiaan dan kebangsaan tentu juga sangat menarik dan pasti memberi manfaat yang banyak bagi bangsa ini.

Jika kita baca literatur sejarah, kita bisa menemukan bahwa semenjak sebelum bangsa Indonesia ini merdeka, Islam dan umat Islam menduduki posisi penting dalam sejarah kebangsaan Indonesia. Sebelum kemerdekaan, Islam bersama dengan

kekuatan-kekuatan sosial dan umat agama lain memainkan peranan penting dalam menghela dan mengusir penjajah dari Tanah Air ini. Meskipun umat Islam menjadi penduduk mayoritas di negara ini, bukan berarti kemerdekaan Indonesia menjadi milik istimewa umat Islam. Tapi kemerdekaan Indonesia adalah milik semua bangsa yang terdiri atas beragam suku, agama, ras, warna kulit, golongan, dan latar belakang. Umat Islam menyadari bahwa bangsa Indonesia harus bekerja sama dan bahu membahu dalam persatuan kebangsaan untuk meraih kemerdekaannya itu.

Setelah berhasil memperoleh kemerdekaan, umat Islam juga berusaha bekerja sama dengan umat agama dan kelompok lain untuk mengisi kemerdekaan. Dengan kerelaan—meskipun ada juga menyatakan sebagai keterpaksaan—umat Islam bersedia untuk tidak mencantumkan Piagam Jakarta yang mewajibkan penegekan syariat Islam bagi pemeluknya sebagai Dasar Negara Indonesia. Demi untuk persatuan Indonesia dan kepentingan bangsa yang lebih luas, umat Islam bersedia menerima Pancasila dan UUD 1945 sebagaimana yang ada dan bisa kita baca hingga hari ini. Dari situ tampak, umat Islam sebetulnya mempunyai sumbangan positif yang besar terhadap bangsa ini. Sumbangan itulah yang seharusnya terus dimainkan dan diperankan dalam perjalanan bangsa ini pada masa kini dan masa yang akan datang. Untuk itu, Islam dan umat Islam di Indonesia hendaknya mau dan mampu merumuskan tentang visi kemanusiaan dan kebangsaan Indonesia yang semenjak awal telah mengikrarkan diri sebagai negara Pancasila. Indonesia memang bukan negara agama atau negara sekuler, tapi Indonesia adalah negara Pancasila yang mengakui Ketuhanan yang Maha Esa.

B. Visi Islam tentang Kemanusiaan dan Kebangsaan

Secara konseptual, Islam melalui Al-Quran sejak awal menegaskan visinya yang transformatif dan liberatif untuk kemanusiaan. Semenjak pertama turun ke bumi melalui wahyu yang dibawa

oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad, Islam melakukan revolusi teologis terhadap kecenderungan teologis bangsa Arab yang saat itu memuja berhala-berhala yang diletakkan di sekitar Ka'bah. Karena berhala-berhala itu hanya dimonopoli oleh suku-suku tertentu dan orang kaya, maka masyarakat miskin sebetulnya sangat terpinggirkan dalam struktur peribadatan masyarakat Arab saat itu. Oleh karenanya, revolusi teologis yang dibawa oleh Nabi Muhammad menekankan prinsip "Tauhid" yang hanya mengakui keesaan Allah Swt. dan menegasikan semua sembahhan selain Allah.

Secara langsung dan tidak langsung, prinsip tauhid ini menekankan semangat egalitarianisme atau persamaan kemanusiaan sebagai simbol perlawanan terhadap perbudakan dan kejahatan kemanusiaan yang saat itu marak terjadi. Dalam perbudakan, manusia hanyalah dihargai satu tingkat lebih tinggi dari hewan saja. Seorang budak bisa diperjualbelikan dan diperlakukan seandainya oleh si tuan. Meskipun tidak berubah secara drastis, Islam semenjak awal mengancam perbudakan dan berusaha menaikkan status budak ke tingkat yang lebih tinggi. Kemudian, Islam lambat laun menghapuskan perbudakan. Dalam soal perempuan, Islam juga sangat visioner dengan memberikan tempat yang mulia pada perempuan. Sebelum Islam datang, bangsa Arab menganggap hina kaum perempuan, bahkan karena anak perempuan sering kali dianggap anak yang tidak diharapkan, anak perempuan bahkan sering dikubur hidup-hidup. Jika ayat-ayat Makkiyah (ayat yang diturunkan di Mekah) banyak berbicara tentang Tauhid dan revolusi teologis, maka ayat-ayat Madaniyah banyak membawa semangat revolusi sosiologis terhadap kondisi yang terjadi saat itu. Ayat-ayat Madaniyah menganjurkan dan menekankan terciptanya sebuah tatanan masyarakat dan struktur sosial baru yang menjadikan keadilan dan kemakmuran sebagai visi yang harus diemban dan dibumikannya.¹

Dari periodisasi turunnya ayat-ayat Al-Quran beserta implikasi sosial dan politiknya, kita bisa memahami bahwa sebetulnya semangat dan nilai Al-Quran itu terus bergerak dan berkembang. Islam dan Al-Quran tidak hanya membincangkan persoalan bagaimana seseorang menjadi seorang ahli surga melalui ibadah yang banyak tanpa peduli dengan tetangga, sekitarnya, dan bangsanya saja, tapi juga menekankan pada dimensi sosial apa di balik ibadah yang dilakukan oleh seorang Muslim. Bahkan, dalam salah satu ayat Al-Quran ditegaskan bahwa: *Fa man kâna yarjû liqâa rabbihî fal-ya'mal 'amalan shâlihan wa lâ yusyrik bi-'ibâdati rabbihî ahadan.* (“Barang siapa berkehendak bertemu dengan Tuhannya, maka hendaknya ia melakukan amal saleh dan tidak menyekutukan/memusyrikkan Tuhannya dengan sesuatu apapun”). Dari situ tampak bahwa amal saleh atau kepedulian sosial terhadap sesamanya dan persoalan kemanusiaan, disamakan kedudukannya dengan Tauhid. Maka, bisa dikatakan bahwa Islam semenjak awal menekankan penghayatan para umatnya dan menganjurkan mereka untuk berkomitmen pada nilai-nilai kemanusiaan.

Dengan merekonstruksi sejarah kenabian Muhammad dan mencermati ulang Al-Quran secara mendalam, Asghar Ali Engineer berkesimpulan bahwa Islam mempunyai perhatian utama pada keadilan sosial untuk membebaskan kaum lemah dan tertindas. Kaum lemah dan tertindas, entah karena sebab kultural, sosial, maupun struktural, adalah mereka-mereka yang selama ini tidak mendapat tempat yang memadai dalam soal kemanusiaan. Islam juga berkehendak untuk menciptakan masyarakat egalitarian.² Tidak heran jika ayat-ayat pertama yang turun pada Nabi Muhammad, banyak mengungkapkan keprihatinan yang mendalam terhadap situasi sosial di Mekah kala itu. Visi Islam yang egaliter menghargai kemanusiaan juga dilakukan Nabi Muhammad saat itu dengan menekankan pada distribusi perdagangan

dan ekonomi yang tidak hanya dimonopoli oleh kabilah-kabilah tertentu.

Visi Islam tentang kemanusiaan universal itu juga bisa kita baca dari ayat Al-Quran yang menyatakan kenapa Nabi Muhammad turun ke muka bumi ini. Dalam Surah al-Anbiya' ayat 21 dinyatakan: "*wa mâ arsalnâka illâ raḥmatan lil 'âlamîn*" ("Tidaklah Aku mengutus engkau (wahai Muhammad) kecuali untuk memberikan rahmat (kebaikan atau kemanusiaan) pada seluruh alam). Dalam hadis Nabi juga disebutkan bahwa: "Aku tidak diutus kecuali untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak". Dan kemuliaan akhlak itu bisa kita maknai sebagai budi pekerti untuk menghargai dan menghormati kemanusiaan serta upaya menjadi manusia yang humanis. Dari ayat dan hadis itu kita bisa memahami bahwa visi kebermanfaatan atau kebaikan pada semuanya, tidak hanya terbatas pada umat Islam, adalah misi yang dibawa Nabi Muhammad ketika diutus Allah menjadi Rasul. Misi *raḥmatan lil 'âlamîn* itu juga sangat terkait dengan misi kemanusiaan yang pada dasarnya melampaui suku, warna kulit, golongan, dan bahkan agama.

Ketika kita akan menolong orang dirundung bencana atau kelaparan atau menjadi korban perang, apakah kita harus menanyakan dulu pada orang itu: apa agama Anda dan suku Anda? Jangan-jangan kalau ditanyakan dulu malah mereka tidak mau menerima bantuan dan uluran tangan kita. Itulah makna kemanusiaan universal yang harus kita junjung tinggi dan perjuangkan di muka bumi ini.

Visi Islam tentang kemanusiaan juga sangat terkait dengan visi Islam tentang kebangsaan. Dalam ungkapan bahasa Arab yang sering digelorakan dinyatakan bahwa: *hubbul wathan minnal imân* (Cinta tanah air itu sebagian dari iman). Dari situ tampak bahwa kecintaan tanah air di mana umat Islam hidup, adalah sebagai cara untuk memupuk keimanan. Dengan begitu, keimanan kita tidaklah berada di ruang hampa, tapi dibenturkan

dengan realitas sosial tempat umat hidup dan memberikan kontribusi positifnya kepada bangsa. Dalam sejarah perjuangan kemerdekaan bangsa Indonesia, keimanan ini diuji dengan pilihan semangat nasionalisme atau membela penjajah. Apakah umat Islam lebih membela penjajah kolonial yang dalam sikapnya seperti memberikan kebebasan atau kenikmatan pada sebagian tokoh Islam, atau umat Islam rela berkorban dan berjuang untuk mencapai kemerdekaan sepenuhnya agar memberikan kesetaraan dan keadilan bagi segenap bangsa Indonesia?

Meskipun bisa saja sebagian umat menikmati kemewahan dengan menjadi penasihat atau pegawai Belanda dan Jepang, mereka lebih memilih berjuang mengangkat senjata dan melakukan diplomasi untuk membuka pintu kemerdekaan bagi bangsa Indonesia. Itulah visi kebangsaan umat Islam Indonesia yang harus kita hargai dan pelihara terus-menerus. Tokoh Islam dan umat Islam lebih memilih nasionalisme daripada menghamba kepada asing dan kolonialisme dengan berbagai bentukannya. Semangat itu tentu harus terus kita jaga dan pegang teguh sepanjang waktu.

Pandangan Islam terhadap kebangsaan ini juga bisa kita temui dalam diskusi tentang *darul Islam* (wilayah Islam) dan *darul harb* (wilayah perang). Menurut sebagian umat Islam, kita sekarang ini masih hidup di wilayah *darul harb* (wilayah perang) karena umat Islam belum mempunyai pemerintahan yang berdasarkan syariat Islam dan pemimpin yang secara formal berasal dari golongan Islam. Oleh sebab itu, banyak di antara umat Islam di Indonesia yang menyerukan berdirinya negara Islam atau mengajak untuk mendirikan Khilafah Islamiyah sebagai solusi total terhadap persoalan keumatan dan kebangsaan. Sebetulnya, ada sebuah kategori lagi yang sering dilupakan—atau sengaja disembunyikan—yaitu *darus salam* (wilayah damai). *Darus salam* adalah sebuah negara atau wilayah yang meskipun tidak secara formal berlandaskan syariat Islam, namun memberikan

perlindungan dan kebebasan penuh bagi umat Islam untuk beribadah. Indonesia dan sebagian besar negara yang menganut prinsip negara kebangsaan (*nation state*) sesungguhnya bisa dikategorikan dalam wilayah ini. Karena di Indonesia dan banyak negara memiliki hukum, undang-undang, dan sebagainya yang menjamin kemerdekaan setiap individu untuk beribadah. Bahkan, dalam Konstitusi negara ini, pemerintah menjamin kemerdekaan setiap individu untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya masing-masing. Prinsip kebangsaan untuk mengakui *darus salam* adalah visi Islam yang juga harus kita gelorakan sepanjang waktu.

Jika kita tinjau lebih dalam, sebetulnya kategori *darul Islam* dan *darul harb* adalah paradigma lama yang banyak memberikan dampak negatif pada kemanusiaan dan kebangsaan. Menurut Bassam Tibi, dalam kategori ini dunia dibagi dalam wilayah Muslim dan non-Muslim, yang ditandai sebagai wilayah damai dan perang. Kategori ini sebetulnya muncul ketika banyak kekhalifahan Islam sedang mengalami kemunduran dan mengalami ancaman dari Eropa yang sedang berkembang. Dalam kategori ini, biasanya penduduknya juga dibagi menjadi warga negara kelas satu (*first class citizenship*) dan warga negara kelas dua (*second class citizenship*).³ Kategori pengkelasan warga negara dan umat ini, jelas-jelas bertentangan dengan prinsip Al-Quran yang menyatakan bahwa “kemanusiaan pada mulanya merupakan satu komunitas” (QS. 39: 53). Berdasarkan prinsip Al-Quran ini, doktrin itu harus dikoreksi total dan diabaikan sama sekali karena ia pasti tidak sesuai dan membahayakan prinsip bahwa kemanusiaan adalah satu.⁴ Sebagai upaya untuk menjadikan umat Islam yang baik dan mewujudkan prinsip Islam yang *rahmatan lil ‘alamîn*, kita hendaknya mendukung prinsip kemanusiaan yang satu dan kebangsaan yang menghargai sesamanya tanpa membuat pembagian kelas kewarganegaraan.

C. Problem Kemanusiaan dan Kebangsaan Indonesia

Banyak yang mengatakan bahwa transisi menuju demokrasi di Indonesia yang bermula semenjak tahun 1998 akan membawa kehidupan yang lebih demokratis, aman, sejahtera, dan berkeadilan bagi bangsa Indonesia. Memang harus diakui bahwa transisi itu telah memberikan dampak-dampak positif bagi kehidupan bangsa Indonesia. Terciptanya lembaga-lembaga independen dan demokratis pascareformasi seperti KPK (Komisi Pemberantasan Korupsi), KY (Komisi Yudisial), KIP (Komisi Informasi Publik), KPI (Komisi Penyiaran Indonesia), MK (Mahkamah Konstitusi), LPSK (Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban), dan lembaga lainnya adalah hasil nyata dari gerakan reformasi. Selain itu, pemilihan presiden secara langsung, otonomi daerah, pembatasan masa jabatan dan kekuasaan presiden, amandemen UUD 1945, adalah realitas politik yang juga merupakan sebuah kemajuan bagi bangsa Indonesia. Dan yang pasti, kebebasan berpendapat dan berpolitik saat ini bisa dinikmati oleh segenap masyarakat dan bangsa Indonesia. Sejarawan dunia seperti mengatakan inilah era baru dalam sejarah Indonesia ketika bangsa ini berkomitmen untuk menciptakan sistem politik baru berdasarkan aturan-aturan dan nilai demokrasi.⁵

Namun, di balik keberhasilan itu semua, masih banyak juga agenda-agenda bangsa yang harus diselesaikan dan berbagai problem kebangsaan yang juga butuh penanganan mendesak. Korupsi, feodalisme, politik dinasti, penegakan hukum yang masih belum tuntas, adalah persoalan yang secara garis besar sering disampaikan di banyak kesempatan. Yang juga masih menjadi persoalan besar bangsa ini adalah otonomi daerah yang sering kebablasan di mana banyak kepala daerah yang menjadi raja kecil dan mewariskan kekuasaan pada kerabatnya; pertumbuhan ekonomi negara yang tinggi tapi masih minim dalam soal pemerataan bagi rakyat kecil; politik transaksional yang mendominasi budaya politik kita; konflik komunal dan pertanahan di berbagai

tempat; dan kontrak pemerintah dan perusahaan multinasional yang sering merugikan negara dan mencederai kemandirian bangsa.

Pada persoalan di sekeliling kita, kita juga menyaksikan bersama kasus Ujian Nasional yang kemarin amburadul; banyaknya tawuran antarsekolah dan generasi muda; maraknya pemakaian narkoba pada generasi muda bahkan juga terjadi di kalangan pegawai negara dan di kalangan pendidik; dan fenomena radikalisme di kalangan muda, terutama di sekolah dan di perguruan tinggi seperti yang terkait pada kasus NII.

Kita juga melihat bahwa bencana alam dan konflik komunal yang masih sering melanda Indonesia adalah sebagai ujian terhadap jiwa kemanusiaan dan kebangsaan kita. Apakah bencana alam itu bisa menyadarkan dan membangkitkan jiwa kemanusiaan kita atau justru memperlemah visi kemanusiaan kita. Bencana alam Tsunami yang terjadi di Aceh pada Desember 2004 membawa *blessing in disguise* (berkah secara tidak langsung) karena bencana itu memperkuat solidaritas kebangsaan dan kemanusiaan bangsa ini. Dan tak lama setelah itu, konflik antara pemerintah dan GAM (Gerakan Aceh Merdeka) yang ingin merdeka dan telah memakan korban yang sangat banyak, bisa didamaikan melalui Perjanjian Helsinki. Konflik komunal dan gejala separatisme yang masih terjadi di berbagai daerah seperti di Maluku, Lampung, dan Papua, hendaknya segera dicarikan solusinya secara damai dan komprehensif.

Persoalan kemanusiaan dan kebangsaan kita juga terjadi pada soal lemahnya perlindungan terhadap kelompok minoritas. Kita bisa melihat pada kasus pengusiran dan penyerangan terhadap jamaah Ahmadiyah dan pengikut Syiah. Pada kasus jamaah Ahmadiyah di berbagai tempat, kita melihat ada prinsip kemanusiaan yang telah dilanggar. Misalnya, di wilayah pengungsian Ahmadiyah di Transito, Nusa Tenggara Barat, bahkan orang Ahmadiyah tidak mendapatkan zakat dan sedekah dan umat Islam di

sana. Meskipun persoalan keislaman jamaah Ahmadiyah masih terbuka untuk diperdebatkan, namun pengabaian hak-hak sipil dan asasi mereka sebagai warga negara tentu sangat memprihatinkan. Karena seperti ditegaskan dalam Al-Quran bahwa kemanusiaan adalah satu, maka seyogianya negara dan umat Islam menolong mereka dalam prinsip kemanusiaan dan kebangsaan. Kasus pengusiran warga Syiah di Sampang juga sangat memprihatinkan. Mereka yang telah berdiam diri di GOR Sampang selama kurang lebih 10 bulan, dipaksa dipindahkan ke rumah susun di Sidoarjo karena alasan keamanan. Mereka dipaksa untuk tercerabut dari kehidupannya sehari-hari dan tidak mempunyai mata pencaharian.⁶ Mestinya, negara harus mengembalikan mereka ke tempat tinggalnya semula dan memberikan perlindungan sepenuhnya pada mereka. Karena, sesuai dengan UUD 1945, dinyatakan dengan tegas negara melindungi kebebasan beragama dan berkeyakinan bagi seluruh warga negaranya. Kelompok minoritas sebetulnya juga bagian dari bangsa Indonesia dan wajib dipenuhi hak-hak sipil dan politiknya.

D. Pancasila sebagai Tawaran Konseptual dan Operasional

Berbagai persoalan kemanusiaan dan kebangsaan di atas, tentu harus dipikirkan secara serius dan mendalam, untuk kemudian dicarikan visi Indonesia ke depan dan strategi untuk membangun semangat kebangsaan yang baru. Ini adalah problem kemanusiaan sekaligus kebangsaan yang harus mendapatkan perhatian dan menjadi keprihatinan kita semua. Jika kita tinjau, baca, renungi, dan hayati secara mendalam nilai-nilai yang ada dalam Pancasila, sesungguhnya persoalan-persoalan di atas jelas merupakan penyimpangan dari nilai-nilai ideal yang ada di dalamnya. Terlebih lagi, Bung Karno dalam pidatonya pada 1 Juni 1946 dalam rangka Peringatan Hari Pancasila menyatakan bahwa nilai-nilai

Pancasila itu berbasis atau berakar pada rakyat Indonesia. Bung Karno menyatakan:

... Tetapi aku bukan pembuat Pancasila; aku bukan pencipta Pancasila. Aku sekadar memformuleerkan adanya beberapa perasaan di kalangan rakyat yang kunamakan “Pancasila”. Aku menggali dalam buminya rakyat Indonesia, dan aku melihat dalam kalbunya bangsa Indonesia itu ada lima perasaan. Lima perasaan ini dapat dipakai sebagai pemersatu daripada bangsa Indonesia yang 80 juta ini. Dan tekanan kata memang kuletakkan kepada daya pemersatu daripada Pancasila itu

Dari situ secara jelas dinyatakan bahwa kedudukan Pancasila sangat penting sebagai pemersatu bangsa dan rakyat Indonesia. Sebagai pemersatu, diharapkan Pancasila juga bisa memberikan pedoman hidup dan menjadi ideologi yang membuat rakyat lebih beradab, lebih maju, lebih cerdas, dan lebih mulia kehidupannya.

Sayangnya, nilai-nilai ideal dalam Pancasila itu masih banyak menjadi simbol dan wacana yang miskin implementasi dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan, setelah reformasi, banyak anak-anak sekolah yang tidak paham dan tidak hafal tentang sila-sila yang ada dalam Pancasila. Ketika mereka diminta untuk melafalkan, banyak yang keliru, atau jika ada yang hafal mereka mengalami problem dalam mengurutkannya. Padahal, rumusan lima nilai dasar Pancasila sebagai ideologi dan dasar negara tercantum dalam Pembukaan UUD 1945 yang merupakan dasar hukum paling tinggi di negara ini. Rumusan itu adalah: Pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa. Kedua, Kemanusiaan yang adil dan beradab. Ketiga, Persatuan Indonesia. Keempat, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan. Kelima, Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Pancasila itu seharusnya tidak hanya dihafalkan, namun harus dikaji secara serius, mendalam, dan dicarikan strategi operasionalnya di lapangan.

Karena Pancasila sudah disepakati para *founding fathers* bangsa ini dan kemudian menjadi konsensus nasional, maka ia bisa dikatakan juga sebagai perjanjian luhur yang harus dijadikan pedoman oleh bangsa, pemerintah, dan seluruh rakyat Indonesia (*Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, 2012). Dengan begitu, Pancasila betul-betul akan menjadi *spirit* dan nilai moral yang menggawangi usaha-usaha perbaikan kualitas bangsa dan negara Indonesia sebagaimana diamanatkan dalam Pembukaan UUD 1945, yaitu: "...memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial.....". Bahkan, menurut Roeslan Abdulgani yang mengutip pendapat George Kahin, Pancasila adalah sebuah sintesis dari gagasan-gagasan Islam modern, ide demokrasi, Marxisme, dan gagasan-gagasan demokrasi asli seperti yang dijumpai di desa-desa dan dalam komunalisme penduduk asli. Kahin juga menyatakan bahwa "Pancasila adalah suatu filsafat yang sudah dewasa, yang sudah sangat besar pengaruhnya atas jalannya revolusi".⁷ Dengan kedudukan yang mulia dan sangat penting itu, maka Pancasila sudah seharusnya bisa menjadi pedoman dan nilai-nilai kehidupan berbangsa dan bernegara kita semua.

Agar nilai-nilai Pancasila bisa dibumikan, diperlukan kaki-kaki operasional dari pandangan yang sifatnya filosofis-abstrak. Tanpa kaki-kaki operasional yang akan melembagakan nilai-nilai Pancasila dalam hukum, sosial, politik dan pertahanan keamanan, nilai-nilai filosofis Pancasila akan hampa belaka. Dalam bidang sosial, Pancasila harus menjadi "pengadil" dari setiap bentuk pikiran dan perilaku yang antikemanusiaan dan antikeadilan, seperti intoleransi, pelanggaran HAM, pemiskinan, korupsi, kolusi dan nepotisme, pembodohan, perbudakan, penjajahan, pemaksaan ideologi kepada yang lain. Sila kedua dan kelima dari Pancasila menegaskan bahwa bangsa Indonesia wajib menjadikan prinsip kemanusiaan dan keadilan (sosial, politik, hukum

dan ekonomi) sebagai pola *habitus* untuk mewujudkan Indonesia yang berkeadaban.

Berdasarkan Pancasila, sepatutnya negara bersikap tegas terhadap setiap tindakan yang memicu disharmoni sosial dan meruntuhkan sendi-sendi kemanusiaan dan keadilan. Berbagai tindakan antikemanusiaan dan keadilan yang belakangan ini masih terjadi di berbagai daerah, atas nama apa pun, harus ditindak sesuai dengan hukum dan peraturan yang berlaku. Negara/pemerintah harus berpatok pada *fatsoen* untuk melindungi setiap warga negara, baik mayoritas maupun minoritas dan menjadi pengadil yang adil di mata setiap warga negara. Negara/pemerintah tidak boleh ambigu, ambivalen, berat sebelah di dalam menyelesaikan konflik dan kekerasan sektarian yang menimpa Jamaah Ahmadiyah dan Kaum Syiah misalnya, sebab melindungi hak beragama merupakan perwujudan sila pertama, kedua, ketiga, keempat, dan kelima Pancasila.

Dalam bidang hukum, semua produk perundang-undangan dan kebijakan terkait dengan hukum perlu dikembalikan pada nilai-nilai Pancasila. Demi Pancasila, oleh karena itu, semua produk hukum yang bertentangan dengannya wajib ditinjau kembali dan diperbaiki atau diubah. UU yang berpotensi memecah disintegrasi bangsa, memperburuk angka kemiskinan dan kemelaratan, dan melanggar hak asasi manusia tidak bisa ditoleransi keberadaannya di dalam negara hukum Pancasila. Dalam perundang-undangan, Pancasila tampaknya masih tidak sepenuhnya dirujuk sebagai sumber dari segala sumber hukum, sehingga terdapat produk perundang-undangan Indonesia yang kurang selaras dengan jiwa Pancasila. Syukur Alhamdulillah, sikap kritis dan partisipasi warga dalam pengambilan kebijakan hukum cukup tinggi, sehingga dewasa ini tidak sedikit produk UU yang tidak senapas dengan Pancasila dan UUD 1945 dibatalkan oleh Mahkamah Konstitusi, misalnya, UU BHMN dan UU Migas No. 22 tahun 2001.

E. Kerja sama Islam untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan

Agar pandangan dasar Islam tentang kemanusiaan dan kebangsaan itu bisa bersinergi dengan Pancasila sebagai tawaran konseptual dan operasional, maka diperlukan kerja sama Islam untuk kemanusiaan dan kebangsaan. Dalam kerja sama, umat Islam harus berprinsip terbuka terhadap umat dan kelompok agama lain untuk memecahkan berbagai persoalan kemanusiaan dan kebangsaan yang dialami bangsa ini dan bangsa lain di seluruh penjuru dunia. Prinsip terbuka ini penting karena akan menghindarkan kita dari perasaan curiga, tidak *confidence*, serta merasa lemah di hadapan kelompok atau bangsa lain. Keterbukaan ini juga penting agar umat Islam bisa belajar dari bangsa atau kelompok lain agar bisa maju dan tidak terus ketinggalan. Prinsip keterbukaan ini juga penting agar pertanyaan Amir Shakib Arslan (1944) yang secara retorik menulis karangan yang berjudul "*Limâdzâ ta'akharra al-muslimûn wa taqaddama ghairuhum*" (Kenapa umat Islam mundur sedangkan bangsa atau kelompok lain terus maju?) bisa dicarikan jawabannya. Dengan keterbukaan ini, kita bisa saling belajar dari kelompok lain, mengetahui dan mengevaluasi kelemahan kita, untuk selanjutnya bisa meninggalkan cara berpikir yang komunalistik menuju cara berpikir dan cara bergaul yang kosmopolit.

Selain keterbukaan, cara berpikir yang mempertentangkan Islam dengan kebangsaan dan kemanusiaan haruslah diakhiri. Hal ini karena pada dasarnya antara Islam dengan kebangsaan dan kemanusiaan tidak saling bertentangan, namun malah saling mendukung. Islam sangat menganjurkan penegakan prinsip kemanusiaan dan kebangsaan sebagaimana telah didiskusikan di atas. Bahkan, menurut Kuntowijoyo, dengan mengutip pendapat Natsir, mengatakan bahwa antara Islam dan kebangsaan itu seperti dua sisi dari mata uang yang sama.⁸ Antara Islam dan kebangsaan adalah sebuah prinsip yang saling melengkapi untuk

kemajuan Islam, bangsa, dan kemanusiaan. Menurut Ali Syariati, Islam dan kemanusiaan (humanisme) juga tidak saling bertentangan. Karena humanisme (kemanusiaan) adalah ungkapan dari sekumpulan nilai Ilahiah yang ada dalam diri manusia yang merupakan petunjuk agama dalam kebudayaan dan moral manusia.⁹ Dengan prinsip humanisme itu, justru manusia akan mencapai keislamannya yang sejati dan menyeluruh untuk mewujudkan tatanan Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn*.

Demi memperkuat kerja sama Islam untuk kemanusiaan dan kebangsaan, para agamawan dan pemuka Islam haruslah menjadikan prinsip penegakan kemanusiaan dan kebangsaan sebagai paradigma utama gerakan mereka. Mereka harus menjauhkan sikap klaim kebenaran tunggal (*truth claim*) dan memperbanyak kerja sama untuk urusan kemanusiaan dan kebangsaan. Prinsip koeksistensi untuk mengentaskan kemiskinan, keterbelakangan, mengkhiri konflik, memajukan pendidikan, menegakkan keadilan, menjunjung kebinekaan, serta anti terhadap kekerasan harus dijadikan paradigma baru dakwah Islam. Berkaitan dengan itu, Farish Noor pernah menyatakan bahwa kemenangan sebuah agama dan agamawan bukanlah terletak pada bagaimana menampilkan agama yang “murni” dan yang lainnya dianggap salah.¹⁰ Namun kemenangan dan kejayaan itu justru tampak pada komitmen mereka untuk menjunjung tinggi kemanusiaan, keadilan sosial, kebinekaan, hak-hak kaum minoritas, gender, dan prinsip-prinsip kebangsaan.

F. Kesimpulan

Dalam sejarah Indonesia, Islam dan umat Islam telah memberikan kontribusi yang tidak sedikit sejak masa sebelum dan pasca-kemerdekaan. Kontribusi Islam dan umat Islam terhadap kemanusiaan dan kebangsaan itu harus terus-menerus diberikan pada bangsa ini sebagai bentuk komitmennya untuk kebaikan bangsa dan kebaikan umat Islam. Seperti dijelaskan di atas, kita bisa

menemukan bahwa Islam mempunyai visi dan pandangan terhadap penegakan kemanusiaan dan kebangsaan. Islam dengan kemanusiaan dan kebangsaan bukanlah hal yang bertentangan, tapi keduanya saling mendukung. Di tengah banyaknya persoalan kemanusiaan dan kebangsaan yang dialami bangsa ini, maka Pancasila yang juga merupakan hasil perjuangan umat Islam bersama umat agama lain di Indonesia hendaknya dijadikan sebagai alternatif konseptual dan operasional untuk memecahkan persoalan-persoalan itu. Kaki-kaki operasional Pancasila adalah bentuk lain dari pengejawantahan nilai-nilai kemanusiaan dan kebangsaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dan agar persoalan kemanusiaan dan kebangsaan di Indonesia bisa dikurangi dan tidak terulang pada masa yang akan datang, perlu dilakukan kerja sama Islam untuk kemanusiaan dan kebangsaan. Dalam penggalangan kerja sama ini, prinsip keterbukaan, sinergi antara Islam dengan kemanusiaan dan kebangsaan, serta perumusan paradigma baru hendaknya harus dijalankan segera.[]

Catatan

- 1 Untuk kajian lebih mendalam tentang masalah ini, silahkan baca Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 1993) dan Mahmoud Mohamed Thaha, *Syari'ah Demokratik*, (Surabaya: Elsad, 1996).
- 2 Untuk kajian mendalam tentang masyarakat egalitarian yang dicitakan Islam, bisa dibaca buku Louise Marlow, *Masyarakat Egaliter Visi Islam*, (Bandung: Mizan, 1999). Sayangnya, visi egalitarianisme ini kemudian melemah pada masa pasca-Khulafaur Rasyidin dan umat Islam banyak kembali ke sistem monarki agamis pada era kekhalfahan.
- 3 Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Changes* (Boulder, San Fransisco: Westview Press, 1991).
- 4 Ahmad Syafii Maarif, "Islamic Values and Global Challenges", dalam Ahmad Syafii Maarif et. all., *Islam & Universal Values: Islam's*

- Contribution to the Construction of a Pluralistic World*, (Jakarta: ICIP & the Embassy of Switzerland, 2008).
- 5 M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200* (Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2008).
 - 6 (*Kompas*, 23 Juni 2013)
 - 7 Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi Perdebatan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 2006.
 - 8 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2002).
 - 9 Ali Syariati, *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992).
 - 10 Farish Noor, "What is the victory of Islam? Towards a different understanding of the Ummah and political success in the contemporary world", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003).

Merumuskan Perspektif Islam tentang Hukum Humaniter

Muhammad Amin Summa

A. Pendahuluan

Ada beberapa pertimbangan mengapa penulis mengkaji masalah-masalah terkait hukum humaniter. Pertama, bentuk kajiannya yang melibatkan perspektif hukum Islam, dalam hal ini adalah pendekatan *fiqh al-siyar*. Kedua, sejak beberapa tahun terakhir beberapa perguruan tinggi Islam di Indonesia, termasuk Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (FSH-UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta tempat penulis mengajar, telah menjalin kerja sama yang relatif intens dengan the International Committee of the Red Cross (ICRC), baik dalam bentuk penyampaian kuliah umum dan seminar, maupun dalam bentuk yang lainnya. Selain itu, saat ini telah diterjemahkan buku penting dalam kajian ini karya Prof. Dr. Ahmad Abu al-Wafa berjudul: *Haqq al-Luju' bayn al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-al-Qanun al-Dauliy li-al-Laji'in, Dirasah Muqaranah* yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi: "Hak-Hak Pencarian Suaka dalam Syariat Islam dan Hukum Internasional (Suatu Perbandingan). Ketiga, dengan tetap berharap bisa belajar dari narasumber, penulis masih menaruh setetes harapan jika kehadiran artikel-artikel dalam buku ini memberikan kontribusi pemikiran dalam bidang *fiqh al-siyar*

maupun hukum humaniter internasional umumnya. Bahkan, lebih dari sekadar itu, pemahaman masyarakat Indonesia terhadap hukum humaniter internasional berikut *fiqh al-siyar*-nya diharapkan lebih meningkat lagi pada masa depan.

Hukum humaniter, sebagai cabang dari hukum internasional publik, memang belum banyak dikenal oleh masyarakat luas. Apalagi ketika dikaitkan dengan beberapa istilah hukum yang digunakan yang relatif bervariasi meskipun jumlahnya belum tergolong banyak. Menurut sebagian pakar, hukum humaniter (*humanitarian law*) yang kemudian lebih populer dengan sebutan *international humanitarian law* yang diindonesiakan lebih populer dengan sebutan Hukum Humaniter Internasional (disingkat HHI), sesungguhnya hanya merupakan perubahan dari istilah hukum perang (*laws of war*) setelah lebih dulu melalui penggunaan istilah lainnya yaitu hukum konflik bersenjata (*laws of armed conflict*).

Berdasarkan kajian yang dilakukan para pakar hukum humaniter, memang tidak dapat disimpulkan begitu saja bahwa istilah “konflik bersenjata” adalah sama dengan istilah “perang”. Namun kiranya dapat dikatakan bahwa istilah konflik bersenjata tersebut telah digunakan sebagai pengganti bagi istilah perang, dan bahwa kedua istilah itu memang memiliki pengertian yang sama.¹ Setiap perang hampir dapat dipastikan melibatkan konflik bersenjata, meskipun konflik bersenjata belum tentu dengan sendirinya identik dengan perang yang resmi diumumkan. Berlainan dengan hukum perang yang lebih fokus kepada hukum tentang perang itu sendiri (*ius ad bellum*) di samping hukum yang berlaku di dalam perang (*ius in bello*), dan demikian pula berbeda dari hukum konflik bersenjata meskipun belum tentu bersifat internasional (*armed conflict which are not of the international character*), hukum humaniter tidak mempersoalkan sebab-musabab mengapa perang itu terjadi. Juga tidak mempersoalkan siapa yang benar dan siapa yang salah dalam peperangan itu. Hukum

humaniter lebih banyak membahas perihal pengaturan konflik bersenjata dengan tujuan utama memberikan perlindungan dan pertolongan kepada mereka yang menderita/menjadi korban perang, baik mereka itu adalah orang yang secara nyata aktif terlibat dalam permusuhan (kombatan), dan lebih-lebih bagi mereka yang tidak turut serta di dalam permusuhan, dalam hal ini utamanya penduduk sipil (*civilian population*).²

Dengan kalimat lain, yang menjadi objek utama dari kajian hukum humaniter (*fiqh al-siyar*) pada dasarnya adalah bagaimana memberikan jaminan perlindungan maksimal kepada penduduk sipil yang tidak terlibat dengan konflik bersenjata, atau bahkan memberikan bantuan perlindungan kepada pelaku peperangan yang sudah tidak lagi memiliki kemampuan (*daya*) apapun untuk terus berperang dari kemungkinan tindakan yang lebih jauh dari orang-orang yang terlibat dengan konflik bersenjata (perang). Lebih konkret dari itu, tujuan utama hukum humaniter internasional (HHI) ialah melindungi korban konflik bersenjata dan mengatur perilaku permusuhan berdasarkan keseimbangan antara kepentingan militer (*military necessity*) di satu pihak dan kepentingan kemanusiaan (*humanity*) di pihak lain.

Tegasnya, yang menjadi inti dari HHI ialah prinsip pembedaan antara angkatan bersenjata, yang melaksanakan permusuhan atas nama pihak peserta konflik; dan orang sipil yang dipraduga tidak ikut serta secara langsung dalam permusuhan sehingga harus dilindungi dari kemungkinan bahaya yang timbul dari operasi militer.³ Jika demikian halnya, maka yang menjadi objek utama kajian HHI pada dasarnya adalah tetap berkisar pada seputar jaminan keamanan manusia dari kemungkinan terkena dampak (menjadi korban) konflik bersenjata atau peperangan sekalipun.

B. Manusia dalam Perspektif Hukum Islam

Sebelum membahas lebih jauh tentang *fiqh al-siyar* atau hukum humaniter dalam Islam, ada baiknya bila disinggung lebih dulu

tentang posisi manusia dalam pandangan Islam, khususnya dari sudut pandang Al-Quran sebagai sumber hukum Islam yang utama dan pertama. Al-Quran sedemikian tinggi menghormati kedudukan manusia, dalam kondisi bagaimanapun tetap menghormati manusia sebagaimana adanya, termasuk dalam kondisi perang dan bahkan penanganan setelah perang selesai yang memang sering kali meninggalkan dampak negatif yang berkepanjangan.

Penghormatan hukum Islam terhadap manusia terbukti dengan kepedulian Al-Quran terhadap eksistensi manusia (*al-insan*). Dalam Al-Quran dijumpai dua surah yang secara spesifik dinamakan surah manusia yakni Surah al-Insan (76) dan Surah al-Nas (114), masing-masing terdiri atas 31 ayat, 240 kata dan 1.504 huruf untuk surah al-Insan, serta 6 ayat, dengan 20 kata dan 99 huruf untuk surah al-Nas (114).⁴ Kedua surah dalam Al-Quran ini pada intinya mengisyaratkan sosok dan jati diri manusia (*al-insan*) sebagai hamba Allah yang seharusnya benar-benar dimanusiakan oleh manusia sendiri.

Penghormatan Islam (baca Al-Quran) lainnya terhadap posisi *al-insan* dapat ditelusuri melalui sejumlah ayat yang tersebar di dalam beberapa surah lainnya. Terutama dalam Surah al-Isra (17): 70, al-Insan (76): 2 dan al-Tin (95): 4 yang sangat menjunjung tinggi derajat dan martabat manusia keseluruhan; sementara pada sisi yang lain ayat-ayat Al-Quran juga membeberkan perihal karakter buruk manusia yang dengan ego-sentris dan nafsu serakahnya suka bersitegang dan bahkan konflik bersenjata dengan sengaja saling membunuh. Hal ini bisa dilihat dalam Surah al-'Alaq (96): 6-7 dan terutama al-Baqarah (2): 30.

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes air mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan

perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan Dia mendengar dan melihat (al-Insan [76]: 2).

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۝

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian Kami kembalikan dia (manusia) itu ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka) (al-Tin [95]: 4–5).

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk lain yang [juga] telah Kami ciptakan (al-Isra [17]: 70).

Beberapa ayat di atas pada satu sisi mengisyaratkan keunggulan manusia yang tiada tara; pada sisi yang lain menginformasikan watak buruk dan jahat sebagian manusia yang mencerabut derajat kemanusiaannya. Sejarah memang telah membuktikan bahwa di balik banyak orang/lembaga yang cinta damai, berbagai tindak kekerasan manusia terhadap sesama sudah berjalan dan terus berlanjut sepanjang sejarah manusia itu sendiri, mulai dari tindak kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) hingga konflik bersenjata yang melibatkan antarsuku, bahkan antarnegara dan multinegara. Sebagai contoh kasus, Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) menyebutkan bahwa kasus kekerasan terhadap anak Indonesia yang dilaporkan ke KPAI kian meningkat setiap tahun. Sekurang-kurangnya pada tiga tahun terakhir, yakni tahun 2010 sebanyak 171 kasus, tahun 2011 meningkat menjadi 536 kasus, dan tahun 2012 bertambah lagi menjadi 700 kasus. Masih menurut sumber KPAI, berdasarkan evaluasinya di

tahun 2012 yang dilakukan di 9 provinsi, konon peristiwa kekerasan terhadap anak justru terjadi di lingkungan sekolah sebesar 78%, dan 91% anak menjadi korban kekerasan di lingkungan keluarga.⁵

Demikian pula halnya dengan konflik bersenjata atau perang, mulai dari perang saudara hingga perang antarbangsa dan negara-negara tertentu, baik pada masa-masa lalu maupun pada masa-masa sekarang atau bahkan pada masa-masa yang akan datang. Semua konflik bersenjata pada dasarnya dan dalam kenyataannya merupakan “kesinambungan” dari silih-bergantinya situasi perang dan damai yang dalam interaksi manusia. Hasil penelitian Zeev Maoz, sebagaimana dikutip Holsti, menyebutkan bahwa sejak Kongres Viena 1815 hingga tahun 1976 saja telah terjadi 827 macam konflik; dan 210 di antaranya justru terjadi di abad ke-19. Sisanya, yang 617 justru terjadi di abad ke-20. Sebelumnya, Holsti telah lebih dulu mengutip data Quincy Wright yang mengidentifikasi perang di negara-negara Barat sejak 1480 hingga 1940-an sebanyak 278 peristiwa.⁶

Sampai pada awal-awal abad ke-21, gelombang konflik bersenjata di sebagian wilayah dunia masih tetap berlangsung sampai sekarang, bahkan ditengarai dan diduga kuat masih akan tetap melaju sampai pada masa-masa yang akan datang. Tidak ada yang tahu, entah sampai kapan? Karena itu, daftar dan lebih-lebih uraian panjang perihal peperangan diprediksi masih akan terus ditulis banyak orang meskipun buku tentang catatan perang itu sendiri relatif sudah banyak menghiasi museum dan beredar luas di pasaran. Salah satunya adalah *Mausu'ah al-Hurub* (Ensiklopedia Peperangan), karya Haytsam Hilal yang terbilang cukup tebal (544 halaman), padahal buku ini baru memuat sebagian kecil saja dari sekian banyak jumlah peperangan sepanjang generasi manusia dari zaman ke zaman. Apalagi kalau jenis-jenis perang itu terminologinya dikembangkan ke arah yang lebih luas lagi semisal: perang yang dilakukan dengan usaha-usaha yang sistemis

untuk memengaruhi jiwa/mental atau moral (*harbun nafsiyyah*) yang kian hari terasa semakin merajalela, misalnya jaringan-jaringan narkoba, seks bebas dan lain sebagainya yang berada di luar jangkauan kajian hukum humaniter internasional.

C. *Qital/Harb* dalam Perspektif Fiqh al-Siyar

Terkait dengan ihwal konflik bersenjata, *fiqh al-siyar* sesungguhnya memiliki khazanah yang cukup kaya. Termasuk dengan beberapa peristilahannya. Selain *al-qital* dan *al-harb* seperti yang akan dijelaskan lebih jauh nanti, sesungguhnya masih ada istilah-istilah lain yang sangat memasyarakat. Terutama istilah jihad, *sariyyah-saraya*– dan *ghazwah*. *Al-sariyyah* adalah sebutan bagi kumpulan tentara dalam jumlah yang kecil, antara 5–300 atau 400-an tentara;⁷ semacam *detachment*, *escardon* atau *brigade*. Sedangkan *ghazwah* maksudnya adalah penyerbuan/invasi (*invasion*; *incursion*). Dalam sejarah Islam, *ghazwah* adalah pasukan tempur yang langsung dipimpin oleh Rasulullah saw. Invasi yang tidak dipimpin oleh Rasulullah saw. dinamakan *sariyyah*.⁸

Lepas dari pandangan sebagian orang/pihak atau siapa pun yang memandang Al-Quran sebagai buku yang membangkitkan spirit pertempuran lantaran sebagian ayatnya memang ada yang membangkitkan semangat juang, namun pada saat yang bersamaan wajib pula hukumnya memperhatikan Al-Quran dalam sisi lainnya yang dituju oleh legitimasi peperangan itu sendiri. Paling tidak menurut sebagian ahli tafsir Al-Quran seperti Muhammad Mahmud Hijazi yang kebenarannya dapat penulis setujui, bahwa ayat-ayat Al-Quran yang terkait dengan sepirit *al-qital* tetap saja dimaksudkan dalam konteks tertentu dan untuk memerangi orang/kelompok tertentu pula, bukan untuk semua orang/pihak di sebarang waktu dan sebarang tempat, apalagi terhadap rakyat sipil yang sama sekali tidak berdosa. Sebaliknya, hukum Islam sangat melindungi keselamatan jiwa manusia itu siapa pun dia/mereka; apalagi rakyat sipil yang tidak berdosa. Ancaman

hukuman yang sangat berat dan tindakan tegas yang diarahkan kepada pelaku kerusakan (konflik bersenjata) sebagaimana diatur dalam hal *hirabah*, merupakan indikasi ketegasan hukum Islam dalam melindungi keamanan dan ketertiban rakyat sipil.⁹

Peperangan dalam Islam pada dasarnya adalah semata-mata dalam konteks penolakan (perlawanan) terhadap musuh dalam rangka mencegah fitnah dan demi pembelaan keamanan serta pengamanan dakwah (ajakan). Dengan demikian maka peperangan (*al-qital* atau *al-harb*) yang dibenarkan dalam perspektif Al-Quran ialah peperangan yang betul-betul dibutuhkan dan terukur berdasarkan standar-standar yang ada,¹⁰ termasuk berdasarkan hukum humaniter internasional tentunya. Dengan demikian dapat dipastikan bahwa tujuan peperangan dalam Islam bukan untuk mengalirkan darah (*safk al-dima*) alias pembunuhan, dan bukan pula dalam konteks pelampiasan balas dendam (*hubb al-intiqam*).¹¹

Pendapat senada dikemukakan Mahmud Syaltut. Menurutnya, Islam memperkenalkan pertempuran semata-mata dalam rangka menentang ketidakadilan dan menolak permusuhan di samping untuk menghilangkan berbagai macam rintangan serta menghilangkan berbagai kerusakan (*mafsadat*) dan kesewenang-wenangan. Hanya pada sekitar itulah Islam, sebagaimana diisyaratkan Al-Quran,¹² memperkenalkan konsep peperangan demi keadilan dan keseimbangan. Begitu target peperangan telah mencapai tujuannya di atas, maka seketika pertempuran harus segera diakhiri, dan dengan segala usaha semua bentuk peperangan harus serta-merta dilakukan pencegahan dari kemungkinan perang yang berkepanjangan.¹³

Hukum Islam memerintahkan para pemeluknya untuk menghormati dan mengapresiasi hukum-hukum di luar yang ada dalam teks-teks wahyu. Termasuk juga hukum humaniter internasional (HHI), terlebih bila Dunia Islam sendiri turut aktif dalam merumuskan hukum humaniter internasional yang memang

ditujukan untuk melindungi rakyat sipil.¹⁴ Senapas dengan spirit perang yang dikemukakan di atas, beberapa hadis juga memberikan tuntunan yang lebih konkret lagi, betapa peperangan itu harus dihindari sedemikian rupa, dan karenanya dalam konsep *fiqh al-siyar* tidak akan pernah ada peperangan selagi belum menawarkan perdamaian. Sebelum melakukan pertempuran apa pun, kecil maupun besar, Nabi Muhammad saw. (hukum Islam) selalu memerintahkan pasukan Muslim lebih dahulu menawarkan atau bahkan mengajak perdamaian kepada pihak lawan/musuh.

Terkait dengan masalah ini, ada hadis dari Ibnu Abbas ra. yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. tidak pernah memerangi kaum/suku apa pun dan di mana pun, sebelum terlebih dahulu menyerukan perdamaian dengan mereka. Beberapa riwayat lain menyebutkan bahwa Nabi saw. selalu mengingatkan dan melarang sahabat-sahabatnya memerangi apalagi membunuh orang yang siap menerima perdamaian apalagi yang menyatakan dirinya memeluk agama Islam yang disimbolkan dengan pembacaan dua kalimat syahadat. Terkait dengan teknik-operasional seruan damai, Rasulullah saw. selalu berpesan kepada semua dan setiap tentara yang hendak terjun ke medan tempur, sebagaimana kutipan panjang berikut:

Diriwayatkan oleh Muslim dan al-Darimi dengan redaksional yang sedikit agak berbeda dari Sulaiman bin Buraidah dari bapaknya, dari Aisyah ra., katanya: Adalah Rasulullah saw. itu setiap mengangkat amir (komandan) perang, selalu saja memberikan pesan khususnya untuk selalu bertaqwa kepada Allah, dan untuk selalu berbuat yang terbaik terhadap sesama Muslim lainnya. Barulah kemudian Nabi memberikan nasihat khusus seraya mengatakan: “Hendaklah kamu berperang atas nama Allah, di jalan Allah dan perangilah orang yang mengingkari Allah; berperanglah kamu, dan janganlah kamu berkhianat (desersi); jangan pula kamu melakukan penyelewengan (ingkar janji), dan janganlah kamu memotong-motong anggota

badan (tindakan sadis),¹⁵ jangan coba-coba kamu sengaja menyakiti mereka, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kecil (yang belum mencapai usia baligh/dewasa). Apabila kamu berhadapan/menghadapi musuh dari kalangan orang-orang musyrik, maka hendaklah kamu tawarkan tiga solusi berikut ini; solusi mana pun yang mereka setujui, kamu harus menerimanya seraya kamu harus mencegah dari kemungkinan melakukan tindakan lain yang lebih jauh. Ketiga tawaran dimaksud adalah:

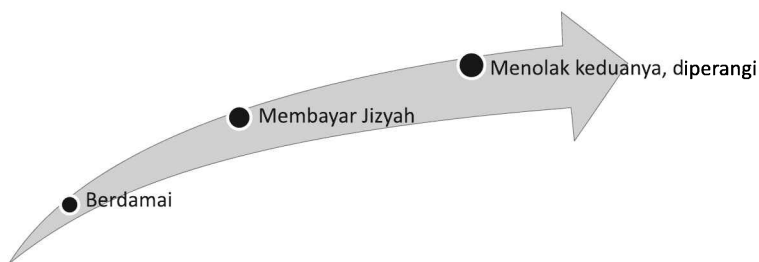
Pertama, ajaklah mereka (pihak lawan) untuk berdamai dengan cara memeluk agama Islam; jika mereka setuju, terimalah oleh kamu. Tindakan selanjutnya, ajak mereka pindah dari perkampungan mereka ke perkampungan (area) orang-orang yang sudah lebih dahulu pindah ke perkampungan orang-orang muhajirin (di Madinah). Jika mereka enggan dengan ajakan pindah ke area itu, maka berikanlah informasi kepada mereka bahwa status (posisi) mereka berarti sama dengan layaknya kedudukan orang-orang Arab muslim lainnya, dengan catatan mereka tidak berhak mendapatkan hak (bagian) dari harta rampasan perang (*ghanimah*) maupun iuran yang diperoleh dengan secara damai (*fai*), kecuali bagi mereka yang turut serta berjihad (ke medan tempur) bersama-sama kaum muslim.

Kedua, manakala mereka tetap dengan pendiriannya tidak mau berdamai dengan memeluk agama Islam, maka hendaklah kepada mereka dibebani pungutan jizyah (semacam iuran wajib). Jika mereka menerima tawaran ini, maka terimalah uang jizyah itu oleh kamu seraya kamu tetap melindungi mereka. Ketiga, manakala mereka tetap saja menolak tawaran damai dan menolak pula pembayaran *jizyah*, maka kamu mohonkan pertolongan Allah terhadap mereka dan barulah kamu perang mereka.

Ketiga, jika kamu mengepung pasukan (tentara) yang ada di suatu benteng dengan maksud kamu paksa mereka (menyerah) supaya berada dalam perlindungan (janji) Allah dan perlindungan (janji) Nabi-Nya, maka janganlah kamu lakukan hal

itu; tetapi lakukanlah hal itu dengan perlindungan (tanggung-an) kamu sendiri kepada mereka; sebab bagaimanapun jika kamu membatalkan/merusak janji kamu sendiri dengan mereka, itu akan lebih ringan daripada kamu membubarkan janji (perlindungan) Allah, dan apabila mereka menghendaki supaya kamu meringankan atas hukum Allah buat mereka, maka janganlah kamu lakukan itu; akan tetapi kamu harus tetap berpedoman pada hukum (keputusan) kamu sendiri mengingat kamu sendiri tidak akan pernah mengetahui: Apakah tepat untuk mereka itu (diberlakukan) hukum Allah atau tidak?”

Dari hadis di atas, berikut beberapa syarah hadis yang sempat penulis lakukan pembacaannya, dapatlah dipetakan ke dalam langkah-langkah sebagai berikut: perdamaian, pembayaran jizyah, dan kalau terpaksa karena tidak ada jalan lain maka terpaksa melalui peperangan. Gambar di bawah diharapkan memperjelas langkah-langkah dimaksud:



Hadis tersebut memuat beberapa ketentuan hukum, salah satunya yang terpenting seperti dikemukakan Muhammad bin Ismail al-Kahlani al-Shan'ani dan lain-lain ialah pengharaman (larangan) melakukan pembunuhan terhadap anak-anak kecil dari kalangan mana pun.¹⁶ Maksudnya, apa pun etnik (kebangsaan) maupun agama anak-anak itu; bahkan anak-anak orang yang tidak beragama atau orang-orang musyrik sekalipun, mereka tidak boleh disakiti apalagi dibunuh.

Ahmad Mushthafa al-Maraghi, ketika menafsirkan penghujung ayat 193 dari QS al-Baqarah (2) yakni: *wa-la ta'tadu inn*

Allaha la-yuhibbu al-mu'tadin (Dan janganlah kalian (tentara-tentara muslim) melampaui batas karena Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas). Maksudnya, janganlah kalian melampaui batas dalam berperang, misalnya, memulainya lebih dulu atau masih melanjutkan pertempuran padahal pihak lawan sudah kalah (menyerah). Juga tidak dibolehkan memerangi orang-orang yang tidak terlibat dalam permusuhan terutama dari kalangan kaum wanita, anak-anak, orang-orang tua dan orang-orang yang sakit. Juga tidak diperkenankan melakukan perusakan apa pun terhadap lingkungan semisal menebang pepohonan dan/atau lain-lain yang merusak lingkungan.¹⁷

Logikanya, jika seseorang merusak lingkungan dengan hanya sekedar motong apalagi memotong-motong pepohonan saja tanpa alasan yang kuat maka tidak dapat dibenarkan. Begitu pula, melakukan penganiayaan terhadap rakyat sipil yang tidak tahu-menahu dengan urusan konflik bersenjata atau dengan peperangan itu sendiri, tidak dibenarkan lagi. Prinsip mutlak pertanggung-jawaban individu yang diusung Al-Quran dengan tidak memungkinkan orang lain diikutsertakan menanggung dosa (kesalahan) orang lain semakin mengukuhkan pentingnya hukum humaniter internasional dalam melindungi rakyat sipil.¹⁸

Intinya, *fiqh al-siyar* memerintahkan manusia Muslim atau siapa pun supaya tetap memiliki etika sopan santun walau di dalam peperangan sekalipun. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: mengapa etika, tidakkah cukup dengan hukum yang bersifat normatif? Dalam kadar tertentu, hukum boleh jadi tidak bisa lagi mengatasi masalah yang sangat pelik. Yang terpenting adalah bagaimana penegakan kebenaran dan keadilan sebagaimana dicitakan bersama oleh hukum humaniter internasional maupun oleh syariat Islam. Nabi Muhammad saw. pernah mengingatkan bahwa peperangan itu [penuh dengan] tipu-daya (*al-harbu khudz'atun*). Apalagi pada zaman modern sekarang ini di mana mesin-mesin perang sudah sedemikian rupa canggih dan

dahsyatnya sehingga manakala mesin perang itu sengaja dilakukan dengan salah sasaran maka dampak negatifnya sudah tentu teramat susah untuk dibayangkan. Keadaan demikian tentu akan semakin mempermudah dan memperparah keadaan yang pada akhirnya sangat mengganggu kelompok masyarakat sipil yang tidak turut dalam peperangan. Di sinilah pula terletak arti penting dari keberadaan hukum humaniter internasional.

D. Kemungkinan Penafsiran Hukum Humaniter Internasional dalam perspektif *Fiqh al-Siyar*

Di atas telah disinggung bahwa hukum humaniter pada dasarnya merupakan pergeseran dari *law of armed conflict* (konflik bersenjata) yang sebelumnya adalah *law of war* (hukum perang). Hukum perang merupakan bagian dari hukum internasional dan dewasa ini sebagian besar merupakan bagian tertua dari hukum tertulis. Lebih dari sekadar itu, hukum perang bukan saja merupakan bagian tertua dari hukum internasional, melainkan juga sebagai hukum yang boleh disebut hukum yang pertama dimodifikasi. Karenanya, mudahlah dimengerti jika separuh dari hukum perang justru merupakan hukum tertulis.¹⁹ Dan bagian terbesar dari hukum perang yang tertulis itu termuat dalam Keempat Konvensi Jenewa tahun 1949, yang keseluruhannya terdiri atas 427 Pasal.²⁰ Konvensi yang pembakuan dan pembukuannya dipelopori oleh *International Committee of the Red Cross* (ICRC) yang karenanya maka lazim pula dikenal dengan sebutan *Red Cross Convention*, ini tentu saja dengan sendirinya mengikat semua negara di dunia termasuk negara-negara Islam/berpenduduk muslim, tidak terkecuali Indonesia, yang telah ikut ambil bagian dalam meratifikasi Konvensi Jenewa tersebut.

Menurut pakar hukum international Indonesia, di antaranya Prof. Dr. Mukhtar Kusumaatmaja dalam salah satu bukunya terkait dengan ihwal hukum perang, hukum Islam ternyata mempunyai andil (sumbangan) yang cukup besar di dunia internasional

karena bidang-bidang hukum yang lain sesuai dengan kondisi objektif kaum Muslim (*ummatan muslimatan*).²¹ Sehingga, hukum Islam itu selalu bisa tampil atau ditampilkan untuk ambil peranan dalam memecahkan berbagai masalah besar dunia, termasuk dalam bidang hukum humaniter internasional dan bidang hukum terkait lainnya.

Sebagai ilustrasi, pernah disinggung sebelum ini bahwa pada zaman Rasulullah saw., apa pun dan bagaimanapun bentuk perangnya, penyelesaiannya selalu saja dilatari dan dibawa ke ranah agama, yaitu antara Islam dan non-Islam tanpa ada campur tangan dunia internasional. Inilah pula yang melatari fikih Islam termasuk *fiqh al-siyar* klasik yang pada umumnya membahas hukum humaniter hanya dengan perspektif hukum Islam. Kini, ketika negara-negara di dunia tidak lagi menjadikan agama sebagai satu-satunya hukum yang harus dipedomani secara sendiri-sendiri, akan tetapi telah memiliki persetujuan yang sama dalam hal ini hukum humaniter internasional yang harus pula dipatuhi, maka bagaimanapun *fiqh al-siyar* harus menyesuaikan diri dengan pelbagai pertimbangan tentunya. Salah satunya adalah dalam rangka meraih maslahat sebesar mungkin dan penolakan mafsadat sekecil mungkin. Dalam keadaan dan kadar tertentu bahkan boleh jadi mendahulukan pencegahan (*dar'ul-mafasid muqaddamun 'ala madarat*) daripada mengutamakan raihian maslahat (*jalb al-mashalih*).

Kemungkinan lain penyesuaian *fiqh al-siyar* dengan hukum humaniter ditopang pula dengan instruksi Al-Quran maupun hadis Nabi yang masing-masing menyatakan: Penuhilah janji-janji yang kalian buat²²—dalam konteks ini hukum internasional—; Hadis Nabi menyatakan “yang tidak diharuskan menaati perintah makhluk (manusia) hanyalah terbatas pada perintah-perintah yang sifatnya maksiat. Ada ketidaktaatan yang dibolehkan terhadap perintah makhluk, yaitu terkait hal-hal yang bersifat maksiat kepada Allah. Penulis berpandangan bahwa hukum humaniter

tergolong ke dalam hukum-hukum yang sifatnya demi kemanusiaan dan bukan untuk kemaksiatan.

Dari beberapa norma dan terutama nilai hukum humaniter (*fiqh al-siyar*) yang ditawarkan di atas, beberapa kasus sangat dimungkinkan bisa disesuaikan dengan perkembangan dan pengembangan hukum humaniter internasional dewasa ini. Di antara contoh yang penulis tawarkan ialah ketika memahami hadis Rasul tentang perintah ajakan/seruan perdamaian sebelum berperang yang puncaknya ditandai dengan ikrar dua kalimah syahadat (pernyataan masuk agama Islam). Dahulu, pada zaman Nabi Muhammad saw., hampir semua penyebab peperangan dapat dipastikan terkait dengan masalah agama, yaitu agama Islam di satu pihak dan non-Islam di pihak yang lain. Dewasa ini, peperangan lebih banyak dilakukan antarnegara yang secara prinsip tidak lagi mengatasnamakan agama masing-masing negara. Bahkan terjadi peperangan antara dua negara yang mayoritas penduduknya justru menganut agama yang sama. Oleh karena itu, bisa dimaklumi bila memang ada nuansa antara *fiqh al-siyar* dan HHI karena pada masa Nabi Muhammad, Islam hanya memperkenalkan prinsip-prinsip besar dari apa yang saat ini dikenal dengan hukum humaniter internasional itu.

HHI dibentuk oleh banyak negara di dunia. Banyak negarane-negara Islam/berpenduduk Muslim yang saat ini turut melakukan ratifikasi. Atas dasar ini, maka sangat dimungkinkan penawaran perdamaian sebelum perang yang dilandaskan pada ikrar dua kalimah syahadat sebagaimana disebutkan dalam hadis di atas; hal itu dianggap cukup dengan hanya menerima perdamaian dengan pengertian tidak melanjutkan peperangan (konflik senjata) tanpa harus dibuktikan dengan mengikrarkan dua kalimah syahadat secara simbolik. Begitu pula dengan pengertian peralihan tempat tinggal yang tidak harus persis sama dengan penawaran hadis di atas, mengingat bentuk negara, sistem pemerintahan dan batas-batas wilayah masing-masing negara dewasa

ini sudah sangat berlainan dengan bentuk negara, sistem pemerintahan dan batas-batas wilayah negara yang ada pada zaman Rasulullah saw. dan bahkan dengan zaman para sahabat sekalipun. Demikian pula dengan berbagai ketentuan yang lain, semisal pembagian rampasan perang dan gaji tentara yang semua kebijakannya dewasa ini tentu sudah sangat berbeda jauh dengan kondisi yang ada pada zaman dahulu.

Atas dasar pertimbangan ini, sungguh cukup alasan dan telah tiba waktunya untuk menggalakkan studi perbandingan hukum dalam kontens dan konteksnya yang luas antara sistem hukum Islam (*al-Syari'ah al-Islamiyyah*) di satu sisi, dengan hukum internasional pada sisi yang lain. Berdasarkan kajian-kajian yang penulis lakukan secara umum dan sekilas-pintas, tampak telah banyak persesuaian atau bahkan persamaan antara hukum Islam dan hukum internasional di pihak lain. Hal ini bisa dilihat dari kajian mendalam yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Muslim, salah satunya adalah Prof. Muhammad Wahbah al-Zuhaili tentang hak-hak asasi manusia dalam teks dan konteks.²³

E. Kesimpulan

Sungguh menarik kajian hukum perbandingan antara hukum internasional dan hukum Islam terkait dengan perlindungan hak-hak asasi manusia umumnya dan hak hak sipil terkait dengan hukum humaniter internasional pada khususnya seperti yang dilakukan oleh sejumlah sarjana Muslim di berbagai belahan dunia ini, termasuk di Timur Tengah. Dua di antaranya ialah karya Prof. Dr. Ahmed Abou-El-Wafa berjudul "*Haqq al-Luju' bayn al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-al-Qanun al-Dauly li-al -Laji'in Dirasah Muqaranah (Hak -Hak Pencarian Suaka Dalam Syariat Islam dan Hukum Internasional, Suatu Kajian Perbandingan)*" dan karya Prof. Dr. Muhammad al-Zuhaili berjudul "*Huquq al-Insan fi-al-Islam (Hak-Hak Manusia di Dalam Islam)*."

Sudah saatnya sarjana-sarjana Muslim Asia Tenggara, khususnya Indonesia, memelopori pengembangan studi perbandingan hukum dari bentuknya yang masih terbatas dengan perbandingan internal mazhab (*muqarah bayn al-mazahib al-Islamiyyah*), kita kembangkan ke dalam bentuk yang lebih luas dan lebih terbuka yaitu perbandingan antara sistem hukum pada umumnya dan antara hukum internasional dan hukum Islam pada khususnya. Lebih spesifik adalah antara hukum humaniter internasional dan *fiqh al-siyar* demi penegakkan dan menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan manusia yang masih sering terpinggirkan oleh kasus-kasus kekerasan termasuk konflik bersenjata. Untuk ini, izinkan sekali lagi penulis mengimbau sungguh dirasakan mendesak dan pada tempatnya manakala sarjana-sarjana Muslim kawasan Asia Tenggara lebih menggalakkan lagi kajian-kajian perbandingan (*mudzakarah wa-muqaranah*) hukum internasional dalam berbagai bidang, termasuk dalam bidang hukum humaniter seperti sekarang ini.[]

Catatan

- 1 KGPH. Haryomataram, *Pengantar Hukum Humaniter* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 3-4.
- 2 *Ibid.*, 2-3.
- 3 Komite Internasional Palang Merah (ICRC), *Pedoman Penafsiran Tentang Konsep Keikutsertaan Langsung Dalam Permusuhan* (Jakarta: ICRC 2009), 11.
- 4 Nawawi al-Bantani, *Marah Labid Tafsir al-Nawawi* (Tanpa Tempat: tanpa tahun), juz 2, 416 dan 474.
- 5 M. Amin Suma, *Potensi dan Kontribusi Perguruan Tinggi dalam Upaya Perlindungan Anak di Indonesia*, Makalah, 11 Juni 2013 M/02 Syakban 1434 H.
- 6 Ambarwati, Denny Ramdhany dan Rina Rusman, *Hukum Humaniter Internasional dalam Studi Hubungan Internasional* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 2.

- 7 Mahmud Hamadi Zaqzuq, *al-Mausu'ah al-Islamiyyah al-'Ammah* (al-Qahirah–Mashr: 1424 H/2003 M), 750.
- 8 Muhammad Rawas Qal'ah-ji, Hamid Shadiq Qunaibi dan Quthb Mushthafa Sanur, *Mu'jam Lughah al-fuqaha'* (Beirut – Lubnan: Dar al-Nafa'is, tt), 218 dan 300.
- 9 Perhatikan QS. al-Maidah (5): 33.
- 10 Muhammad Mahmud Hijazi, *al-Tafsir al-Wadhiih* (Beirut –Lubnan: Dar al-Jayl, 1413 H/1993 M) jil. 3, 460.
- 11 *Ibid.*
- 12 Perhatikan dan renungkan QS. al-Baqarah (2): 251.
- 13 Mahmud Syaltut, *Min Taujihat al-Islam* (Beirut–Lubnan: Dar al-Qalam, 1966), 237.
- 14 Perhatikan QS. al-Maidah (5): 1.
- 15 Membunuh musuh secara sadis, misalnya, dengan mengiris apalagi mengiris-iris hidung lawan, kuping lawan, kemaluan lawan atau tindakan-tindakan sadis lainnya.
- 16 Muhammad bin Ismail al-Kahlani al-Shan'ani, *Subul al-Salam* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t). juz 2, 46.
- 17 Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Beirut–Lubnan: Dar al-Fikr, t.t.) juz 2, 89.
- 18 Perhatikan QS. al-An'am (6): 134.
- 19 KGPH, Haryomataram, *Pengantar Hukum Humaniter*, 6.
- 20 *Ibid.*
- 21 Istilah *ummatan muslimatan* sengaja diambil dari QS. al-Baqarah (2): 128.
- 22 Renungkan QS. al-Maidah (5): 1.
- 23 Baca Muhammad al-Zuhaili, *Huquq al-Insan fi al-Fiqh al-Islam bi al-Isytirak ma'a al-Khirin* (Damsyik: Dar al-Maktabi, 1995), 121 dan seterusnya.

Hukum Humaniter Internasional (HHI) dan *al-Siyar*: Sebuah Kajian Perbandingan

Mohd Hisham Mohd Kamal

A. Pendahuluan

Hukum Perikemanusiaan Internasional atau *International Humanitarian Law* (IHL) atau diterjemahkan dengan Hukum Humaniter Internasional (HHI) memiliki kesamaan pandangan dengan *al-siyar* akan pentingnya perlindungan terhadap masyarakat sipil dan objek-objek sipil; terutama berkaitan dengan pendekatan dan cara pandangnya terhadap peperangan dan perlakuan bagi tahanan perang. Sekalipun demikian, makalah ini akan mencoba mengidentifikasi beberapa perbedaan di antara kedua paradigma hukum tersebut; dengan maksud dan tujuan untuk melakukan rekonsiliasi di antara keduanya.

HHI merupakan salah satu turunan dari hukum internasional publik yang pada dasarnya memiliki tujuan untuk memberikan perlindungan terhadap korban konflik bersenjata; dan karena itu HHI juga mengatur perilaku para pihak yang terlibat dalam konflik. Sementara *al-siyar* merupakan turunan dari hukum Islam yang mengatur mengenai perilaku kaum muslim, baik negara maupun individu, saat berinteraksi dengan non-Muslim, baik negara maupun individu, di dalam hubungan internasional.

Terdapat beberapa turunan di dalam *al-siyar*; satu di antara turunannya adalah Hukum Humaniter Internasional Islam atau secara tradisional lebih dikenal dengan istilah Hukum Perang Islam.

Tulisan ini akan mendiskusikan perbedaan di antara kedua pendekatan hukum tersebut (HHI dan *al-siyar*) dengan memfokuskan pada isu kepentingan militer (*military necessity*) dan hukuman terhadap pelanggaran hukum yang memberikan perlindungan terhadap masyarakat sipil dan objek-objek sipil. Sebelum membedah lebih jauh tentang hal itu, terlebih dahulu penulis akan memulai diskusi dengan menggambarkan perbedaan paradigma di antara kedua hukum tersebut; terutama berkaitan dengan sumber keduanya.

B. Perbedaan Karakteristik Hukum

Sumber utama HHI adalah hukum kebiasaan internasional dan perjanjian internasional. Ada dua sumber utama perjanjian internasional yaitu; Konvensi Den Haag yang dilaksanakan pada 1899 dan 1907,¹ dan Konvensi Jenewa berikut protokol-protokol tambahannya.² Secara terbuka setiap negara diberikan kesempatan untuk terlibat dalam pengambilan kesepakatannya,³ sehingga Konvensi ini menjadi acuan tertulis dalam tradisi hukum Internasional. Ada juga perjanjian HHI lain seperti Protokol Jenewa tahun 1925 mengenai Larangan Penggunaan Senjata Pemusnah Masal Kimia atau Penggunaan Gas dan Penggunaan Metode Bakteri Biologi dalam Pertempuran, serta Konvensi tahun 1954 tentang Perlindungan terhadap Benda Budaya dalam Konflik Bersenjata.

Sementara itu, sebagai turunan dari Hukum Islam, sumber utama dari *al-siyar* adalah Al-Quran, Sunnah, Ijma dan Qiyas. Di dalam ajaran Islam, hukum Islam itu datang dari Allah, sebagai Pencipta.⁴ Tugas dan fungsi dari ahli Hukum Islam adalah menarik kesimpulan Hukum Allah dari sumber ilahiah melalui

mekanisme ijtihad. Itulah titik perbedaan antara sumber HHI dengan *al-siyar*. Kalau HHI dibuat oleh negara-negara yang mengusulkannya, sementara *al-siyar* bersumber dari Sang Pencipta, Allah Swt.

Perbedaan lainnya berkaitan dengan moral dan etika. Hukum Humaniter Internasional (HHI) memisahkan antara norma-norma legal dan norma-norma moral.⁵ Sementara Nabi Muhammad tidak hanya memberikan petunjuk kepada manusia untuk menyembah Allah dan untuk menerapkan aturan-aturan Allah dalam mengatur kehidupan manusia, akan tetapi Nabi Muhammad pun diutus untuk menyempurnakan kebaikan moral.⁶ Di dalam ajaran Islam, tidak hanya perbuatan-perbuatan yang diperbolehkan yang akan diberikan *reward* dan tidak hanya perbuatan yang dilarang yang akan diberikan sanksi, tetapi perbuatan moral pun akan diberikan *reward* dan begitu pun perbuatan tidak bermoral akan diberikan sanksi oleh Allah pada hari kemudian.

C. Kepentingan Militer

Konsep kepentingan militer (*military necessity*) di dalam HHI bisa ditelusuri di dalam Konvensi terkait HHI (seperti Konvensi Jenewa) dan berbagai literatur lainnya. Sementara di lain pihak, konsep Islam mengenai kepentingan militer masihlah belum jelas, terutama apabila dikaitkan dengan pendekatan modern mengenai cara dan alat peperangan. Tentu karena konsep-konsep itu bersumber pada literatur-literatur klasik.

Konsep HHI

Konsep kepentingan militer bisa diartikan sebagai alasan yang sah dan dibolehkan menurut hukum untuk melakukan serangan terhadap target-target militer selama konflik,⁷ sekalipun bisa saja merugikan atau mengalami kesalahan, sehingga berakibat pada jatuhnya korban dari masyarakat sipil dan objek-objek sipil.⁸ Kepentingan militer haruslah dipahami tak lebih dari usaha untuk

mencapai tujuan militer dalam operasi tertentu semata-mata.⁹ Karena itu, dalam peperangan, semua tindakan militer dilaksanakan karena keterpaksaan untuk sebuah kepentingan militer dan setiap tindakan yang melebihi kadar kepentingan militer tidak dibenarkan secara hukum.¹⁰ Karena itu, agar dibolehkan secara hukum, penghancuran harta benda dan jiwa manusia, baik musuh bersenjata atau bukan, haruslah terutama dilakukan karena kepentingan militer.

Kepentingan militer berakar dari gagasan hak kedaulatan mutlak negara terutama untuk mengambil langkah-langkah yang dibutuhkan dalam mempertahankan objek-objek penting yang dimiliki negara.¹¹ Pertimbangan yang harus diambil dalam kepentingan militer haruslah terutama untuk tujuan-tujuan operasi militer yang khusus.¹² Menurut sebagian pendapat, pada kondisi yang di dalamnya tujuan untuk memenangkan peperangan atau pertempuran dan menghancurkan musuh mungkin terancam gagal jika harus mematuhi aturan, pertimbangan kepentingan militer tetap tidak bisa diabaikan sepenuhnya.¹³ Karena itu, perencanaan militer untuk memenangkan sebuah pertempuran atau peperangan haruslah mempertimbangkan prasyarat praktis dari kondisi dan situasi militer tertentu.¹⁴ Keputusan-keputusan di lapangan terkait kepentingan militer terkadang mensyaratkan penilaian subjektif komandan, berdasar pada informasi yang tidak akurat pada saat perang. Meski begitu, seorang komandan haruslah sadar ketidakakuratan informasi akan mengakibatkan sesuatu jika keputusannya keliru.¹⁵ Karena itulah, pertimbangan untuk memenangkan peperangan atau pertempuran harus diimbangi dengan pertimbangan lain sebagaimana diatur dalam HHI, dan semua tindakan militer itu haruslah sesuai dan tidak melanggar aturan-aturan dalam HHI.¹⁶ Meski begitu, ada situasi di mana tindakan diluar pertimbangan kepentingan militer diperbolehkan, yakni ketika kondisinya benar-benar antara hidup dan mati.¹⁷

Kekuatan bersenjata demi kepentingan militer tertentu haruslah ditujukan untuk melindungi kepentingan yang sangat mendasar dari ancaman musuh yang benar-benar nyata.¹⁸ Itu pun bila dianggap tidak ada alternatif, kehabisan alternatif atau diperkirakan apabila menggunakan cara-cara lain selain kekuatan bersenjata tidak akan berhasil. Dan apabila kekuatan bersenjata benar-benar dilakukan, target sasaran harus diarahkan dan difokuskan pada target-target dan sasaran militer yang sah sesuai dengan kebutuhan perlindungan kepentingan objek-objek vital negara, hal ini dilakukan dengan maksud untuk mengurangi bahaya dan meminimalisir efek negatif bagi warga sipil dan objek-objek sipil yang ada.¹⁹

Selama konflik atau pertempuran berlangsung target militer bisa saja berubah. Hal itu terjadi karena ketika beberapa instalasi militer hancur, musuh menggunakan instalasi lain sebagai basis pertahanan militernya, sehingga menjadikan instalasi militer baru tersebut bisa dijadikan sebagai sasaran militer baru dan dibenarkan untuk melakukan serangan terhadap objek baru tersebut.²⁰ Begitu pun dengan objek-objek sipil, bisa saja berubah statusnya menjadi objek militer apabila memenuhi kriteria lokasi, tujuan atau penggunaannya, dan peralatan yang tersedia bisa memberikan kontribusi yang efektif untuk aksi militer musuh, maka menghancurkannya untuk menangkap atau melumpuhkan kekuatan musuh bisa dilakukan guna memenangkan pertempuran secara pasti.²¹

Konvensi Den Haag dan Konvensi Jenewa memberikan panduan beberapa bentuk tindakan militer dalam situasi-situasi tertentu yang pada awalnya dianggap melanggar hukum tetapi menjadi diperbolehkan dan dibenarkan menurut hukum ketika tindakan yang dilakukan “mutlak diperlukan” dengan alasan tindakan tersebut sebagai “kepentingan militer yang mutlak diperlukan”. Sebagai contoh, Konvensi Den Haag IV melarang perusakan dan perampasan harta musuh, kecuali atas “dasar kepentingan

perang yang mutlak diperlukan”.²² Konvensi Jenewa IV melarang penahanan orang-orang yang harus dilindungi, “kecuali jika kondisi keamanan Negara Penahan benar-benar memerlukannya”,²³ melarang Kekuatan Pendudukan menghancurkan hak milik dan bangunan “kecuali apabila penghancuran tersebut mutlak diperlukan dalam operasi militer”.²⁴ Protokol tambahan I melarang serangan, penghancuran dan perusakan objek-objek yang diperlukan untuk kelangsungan hidup penduduk sipil “kecuali diperlukan demi kepentingan militer yang mendesak”.²⁵ Bagaimana kata-kata dalam Konvensi itu dirumuskan menunjukkan bahwa pengecualian atas aturan-aturan tersebut haruslah didasari oleh bukti yang benar-benar kuat.²⁶

Kepentingan militer tidak boleh mengesampingkan kewajiban Negara untuk memperhatikan urusan kemanusiaan. Menjadikan warga sipil sebagai target,²⁷ meskipun kadang-kadang dapat menguntungkan tujuan militer untuk melemahkan moral musuh, tetap tidak bisa dibenarkan. Dengan maksud dan tujuan untuk melindungi warga sipil, Konvensi HHI membatasi tindakan-tindakan yang bisa diambil dalam kepentingan operasi militer. Sebagai contoh, berdasarkan Pasal 51 (5) (a) dari Protokol Tambahan I, serangan untuk beberapa sasaran militer yang berbeda tidak diperbolehkan dilakukan begitu saja jika sasaran itu berada dalam wilayah yang ditempati oleh masyarakat sipil, atau objek-objek sipil. Karena itu, serangan menggunakan bom curah dilarang jika sebuah sasaran bisa dilumpuhkan secara terpisah.²⁸ Serangan terhadap sasaran militer yang sah tidak harus menyebabkan kerugian bagi warga sipil atau objek sipil yang berlebihan jika dibandingkan dengan keuntungan militer yang konkret dan langsung sebagaimana diharapkan sebelumnya.²⁹

Konsep Islam

Dalam Islam, konsep tentang kepentingan yang mendesak (dalam hal ini bisa juga disebut keterpaksaan atau darurat—ed.) bisa

ditemukan di dalam Al-Quran yang berkaitan dengan pelarangan memakan jenis makanan yang buruk. Kepentingan yang mendasak merupakan situasi pengecualian yang terjadi secara luar biasa, bersamaan dengan kondisi-kondisinya;

Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi dan (daging) hewan yang disembelih (dengan menyebut nama) selain Allah. Tetapi barang siapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.³⁰

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, ... Tetapi barang siapa terpaksa karena lapar bukan karena ingin berbuat dosa, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.³¹

Dalam menjelaskan keterpaksaan, para ahli hukum Islam biasanya membandingkan antara dua keburukan dan mengatakan bahwa keburukan yang paling ringan dibolehkan dan keburukan yang lebih besar harus dihindari.³² Ketika dihadapkan pada pilihan antara kematian atau mengkonsumsi makanan terlarang, maka mengkonsumsi makanan yang terlarang menjadi diperbolehkan untuk menghindari kemudaratan yang lebih besar. Namun, Al-Quran tidak memberikan pengecualian selain atas dasar karena kepentingan yang mendesak atau keterpaksaan. Selain itu, tidak boleh ada niat atau keinginan untuk melakukan perbuatan tersebut. Karena terpaksa, seorang Muslim dipaksa oleh kebutuhannya untuk memakan makanan yang dilarang sebatas mencukupi baginya untuk bertahan hidup.³³ Sementara apabila menyenangi makanan tersebut atau bahkan memakannya sampai ia kenyang maka hal itu dilarang.

Prinsip keterpaksaan ini telah diperluas pula cakupan penggunaannya dalam situasi perang, yang dikenal sebagai kepentingan militer.³⁴ Sayangnya, konsep Islam belum dirumuskan dengan jelas, karena ada pendekatan yang berbeda yang diadopsi oleh para ahli hukum untuk menentukan apakah pasukan Muslim yang telah melakukan serangan yang berakibat negatif terhadap penduduk sipil atau objek sipil akan dibebaskan dari tanggung jawab pidana atau tidak.

Biasanya, contoh yang diberikan adalah di mana sebuah kota Muslim diserang dan musuh menggunakan perisai manusia terdiri atas Muslim atau wanita dan anak-anak yang telah ditangkap. Antara jatuhnya kota dan membunuh kaum muslim atau penduduk sipil³⁵ yang menjadi perisai, yang terakhir adalah kejahatan yang lebih rendah, karena akan lebih banyak Muslim dibunuh jika kotanya jatuh. Jadi, dalam rangka untuk mencegah kejahatan yang lebih besar, pasukan pertahanan dapat menembaki musuh,³⁶ dengan mengambil risiko bahwa tindakan tersebut dapat mengakibatkan kematian Muslim yang menjadi perisai itu. Namun, Al-Quran tidak memberikan perlindungan di luar keterpaksaan.³⁷

Pendekatan yang membandingkan antara dua bentuk kejahatan ini tidaklah bersifat praktis dalam segala situasi. Salah satunya adalah ketika umat Islam maju ke wilayah musuh, tetapi musuh di kota ini beralih ke taktik tertentu yang memaksa umat Islam untuk melakukan tindak kejahatan. Jika musuh menggunakan tameng manusia dari tawanan perang, perempuan dan anak-anak, antara kejahatan yang mana dapat dibandingkan seorang mujtahid? Antara kegagalan untuk merebut kota musuh dan membunuh warga sipil yang menjadi perisai, yang terakhir dapat dianggap sebagai kejahatan yang lebih besar. Yang berarti bahwa tentara Muslim maju tidak bisa menyerang tetapi hanya dapat mengepung, misalnya, sampai musuh menyerah. 'Abd al-Rahman al-Awza'i mencatat untuk memberikan nasihat kepada tentara Muslim dalam situasi seperti ini untuk menjauhkan diri

dari serangan langsung, tetapi memungkinkan mereka untuk menembak setiap musuh satu per satu yang menunjukkan dirinya.³⁸ Al-Awza'i bergantung pada ayat-ayat dari QS. al-Fath (48): 24–25:

Dan Dialah yang menahan tangan mereka (orang-orang kafir Quraisy) dari Anda dan tangan Anda dari mereka di tengah-tengah Mekah

Mereka adalah orang-orang yang menyangkal wahyu dan menghambat Anda dari Masjid dan hewan kurban sampai ke tempat mereka pengorbanan. Telah ada tidak percaya laki-laki dan perempuan yang beriman (di Mekah) yang Anda tidak tahu bahwa Anda sedang menginjak-injak ke bawah dan yang melakukan kejahatan tumbuh tanpa (Anda) sepengetahuanmu, (Allah akan mengizinkan Anda untuk memaksa Anda, tapi Dia menahan tangan Anda bahwa Dia mungkin mengakui rahmat-Nya, siapa yang Dia kehendaki. Jika mereka telah terpisah, Kita harus jelas telah menghukum orang-orang kafir di antara mereka dengan siksaan yang pedih.

Ayat-ayat yang merupakan bagian dari surah ke-48 itu diwahyukan setelah terbentuknya Perjanjian Perdamaian Hudaibiyyah³⁹ yang menanggukkan keadaan perang antara Muslim dan orang-orang kafir Quraisy Mekah. Di Mekah, ada orang-orang yang telah memeluk Islam, tetapi menyembunyikan iman mereka karena takut, demi menjaga keselamatan mereka.⁴⁰ Orang-orang Muslim dari Madinah juga tidak tahu bahwa orang-orang telah memeluk Islam. Jadi jika umat Islam diizinkan untuk memaksa kehendak mereka untuk umrah, pertarungan dengan orang-orang kafir memungkinkan Muslim keliru membunuh sesama saudara dan saudari mereka.

Menerapkan ayat-ayat untuk pembahasan saat ini, jika tentara Muslim memaksa kehendak mereka untuk merebut kota musuh, hasil dari pertarungan itu adalah kaum muslim membunuh tawanan perang, perempuan, dan anak-anak di perisai manusia.

Mengadopsi perbandingan antara pendekatan dua bentuk kejahatan perang di atas berarti bahwa tentara Muslim tidak bisa menyerang tetapi hanya dapat mengepung sampai musuh menyerah.

QS. Al-Fath (48): 24-25 sebenarnya bukan teks hukum, atau dengan kata lain, keterangan itu bukanlah hukum. Sebaliknya, ayat-ayat itu menggambarkan pengetahuan yang Mahaluas dari Allah, yaitu Allah meminta Nabi Muhammad untuk bernegosiasi dengan Quraisy ketimbang memaksa kehendak untuk melakukan umrah. Oleh karena itu disampaikan bahwa ayat-ayat di atas tidak dapat dirujuk untuk merumuskan hukum tentang kepentingan militer.

Ada pendekatan lain dalam merumuskan doktrin kepentingan militer, yaitu: apakah hajat kebutuhan umat Islam lebih besar daripada keburukan yang mungkin muncul. Menerapkan pendekatan ini, tentara Muslim bisa saja menyerang sehingga dapat merebut kota musuh bahkan jika itu berarti mengambil risiko membunuh warga sipil yang menjadi perisai.⁴¹ Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani menulis bahwa tentara Muslim dapat menggunakan ketapel pada benteng musuh meskipun mereka telah diberitahukan bahwa ada pedagang Muslim atau tawanan perang di benteng itu.⁴² Para tentara Muslim hanyalah dilarang untuk membidik yang bukan tentara atau bukan pejuang.⁴³

Pada mulanya, tidaklah etis mengadopsi pendekatan pertama, namun kemudian terpaksa pilihan kedua dilakukan ketika mengadopsi pendekatan pertama akan menjadikan tentara Muslim tidak mampu menaklukkan kota musuh. Apakah itu pendekatan pertama, kedua atau pendekatan lain, hanya satu pendekatan yang perlu diterapkan secara konsisten dalam sebuah situasi.

Salah satu peristiwa pada era Nabi Muhammad yang belum banyak dibahas dalam pelbagai literatur terjadi selama pertempuran antara Muslim dan Banu al-Nadir.⁴⁴ Para pejuang dari Banu al-Nadir menggunakan tempat-tempat tinggal mereka

sebagai benteng yang telah mereka rebut. Nabi Muhammad (saw) memerintahkan para sahabatnya untuk menyerang tempat tinggal Banu al-Nadir, dan para sahabat menghancurkan rumah-rumah sejauh yang diperlukan.⁴⁵ Insiden para Sahabat menghancurkan tempat tinggal Banu al-Nadir tercatat dalam salah satu ayat Al-Quran:

*Dialah yang keluar orang-orang kafir di antara Ahli Kitab dari rumah mereka pada pertemuan pertama (pasukan). Sedikit yang Anda pikir bahwa mereka akan keluar: dan mereka berpikir bahwa benteng-benteng mereka akan membela mereka dari Allah! Tapi (murka) Allah datang kepada mereka dari tempat dari mana mereka sedikit harapkan (itu), dan menaruh teror dalam hati mereka, sehingga mereka menghancurkan tempat tinggal mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan kaum muslim ... (penekanan ditambahkan).*⁴⁶

Awalnya tempat tinggal adalah objek-objek sipil. Namun, ketika Banu al-Nadir menggunakan tempat tinggal mereka untuk tujuan militer, objek sipil berubah menjadi tujuan militer. Oleh karena itu, menjadi halal bagi para sahabat untuk menyerang rumah-rumah sejauh yang diperlukan. Hal itu harus dilakukan, sebab jika tidak menyerang tempat tinggal (perumahan), alih-alih kaum Muslim dapat memenangkan pertempuran, mereka akan terancam.

Namun demikian, kehancuran yang diakibatkan penyerangan itu harus hanya sebatas yang diperlukan. Itulah yang dilakukan para sahabat. Setelah kalah tetapi sebelum dihukum meninggalkan Madinah, kaum Banu al-Nadir menghancurkan tempat tinggal mereka sehingga kaum Muslim tidak akan mendapat manfaat dari rumah-rumah. Al-Quran menjelaskan bahwa Banu al-Nadir sendiri yang menghancurkan tempat tinggal mereka dengan tangan mereka sendiri. Fakta ini membuktikan bahwa para sahabat menghancurkan rumah-rumah hanya sebatas yang diperlukan.

Pemahaman QS. Al-Hasyr (9) 59: 2 dan instruksi Nabi untuk sahabatnya dalam pertempuran melawan Banu al-Nadir dapat berarti bahwa konsep HHI, tentang kebutuhan militer selaras dengan Al-Quran dan Sunnah. Ketika konsep HHI telah mapan dalam Konvensi dan literatur-literatur HHI, dan dapat sesuai dengan metode dan tujuan dari perang modern, disarankan agar negara-negara Muslim mengadopsi konsep HHI sejauh bahwa itu adalah selaras dengan Al-Quran dan Sunnah.

D. Hukuman untuk Pelanggaran Hukum yang Melindungi Warga Sipil dan Objek-Objek Sipil

HHI dan hukum humaniter internasional Islam memberikan perlindungan bagi warga sipil dan objek sipil. Adalah Hukum Pidana Internasional (International Criminal Law) yang memberikan hukuman bagi pelanggaran serius terhadap HHI dan kejahatan internasional lainnya. Di sisi lain, hukum pidana Islam tampaknya diperluas ke *al-siyar* untuk mencakup pelanggaran-pelanggaran hukum humaniter internasional Islam.

Hukum Pidana Internasional

Pelanggaran serius terhadap HHI adalah kejahatan perang. Pelanggaran sering dilakukan selama konflik bersenjata dan pada wilayah di mana ada konflik bersenjata. Jika pelanggaran dilakukan ketika konflik bersenjata belum dimulai, kejahatan dapat dihukum berdasarkan hukum pidana nasional.⁴⁷ Seseorang yang dituntut untuk kejahatan perang mungkin juga dituntut untuk kejahatan internasional lainnya seperti kejahatan terhadap kemanusiaan, genosida dan penyiksaan. Masing-masing dari kejahatan internasional ini memiliki unsur-unsur objektif dan subjektif. Kejahatan-kejahatan internasional ini dianggap lebih keji daripada kejahatan hukum pidana nasional. Misalnya, genosida lebih keji dari pembunuhan, dan penyiksaan lebih buruk daripada hanya menyebabkan cedera tubuh.

Pelanggaran tersebut menimbulkan tanggung jawab pidana individual. Hal ini juga dapat menimbulkan pertanggungjawaban pidana pemimpin. Seorang pemimpin, apakah seorang komandan militer atau pemimpin sipil, memiliki kewajiban untuk mencegah dan menekan kejahatan oleh bawahan mereka jika dia tahu atau seharusnya tahu bahwa pasukannya berniat melakukan kejahatan. Seorang pemimpin memiliki kewajiban untuk memperoleh pengetahuan tentang kegiatan dan perilaku bawahannya. Seorang pemimpin dapat dipersalahkan karena kegagalannya mencegah dan menekan kejahatan oleh bawahan.⁴⁸ Tidak ada kategori yang berbeda untuk hukuman bagi yang tentara militer dan seorang komandan militer untuk suatu kejahatan.

Mahkamah Pidana Internasional, sebagai contoh, mungkin menghukum penjahat dengan hukuman penjara yang tidak boleh melebihi maksimum 30 tahun, atau jangka waktu seumur hidup ketika dibenarkan oleh dorongan ekstrem dari suatu kejahatan dan keadaan individu terpidana.⁴⁹ Pengadilan juga menjatuhkan hukuman tambahan denda dan penyitaan hasil pendapatan, properti dan aset yang berasal dari kejahatan itu.⁵⁰

Hukum Pidana Islam

Hukum Pidana Islam mengkategorikan kejahatan ke dalam tiga kategori, yaitu: *hudud*, *qisas* dan *ta'zir*. Sebuah kejahatan *hudud* merupakan pelanggaran hukuman yang telah ditentukan dan telah ditetapkan di dalam Al-Quran dan/atau Sunnah. Ada tujuh kejahatan yang termasuk dalam kategori ini. Salah satu yang mungkin relevan di sini adalah *hirabah* yang awalnya untuk perampokan jalanan namun kemudian diperluas dengan cara *qiyas* karena adanya unsur pemerkosaan⁵¹ dan pembajakan.⁵² Pidana tersebut menggunakan kekerasan pada orang dan/atau harta korban. Ada empat jenis hukuman untuk *hirabah*, yaitu: eksekusi, penyaliban, amputasi tangan dan kaki dari sisi yang berlawanan, dan pengasingan.⁵³ Mana yang akan dikenakan tergantung pada

bobot kejahatannya. Kategori kedua kejahatan, yaitu *qisas*, termasuk pelanggaran-pelanggaran pembunuhan dan kejahatan yang menyebabkan orang lain cedera. Hukuman adalah tetap, tetapi hak untuk mendapatkan keadilan diberikan kepada korban atau keluarga korban. Dalam hal perbuatan disengaja, pemegang hak dapat menuntut hukuman pembalasan seperti nyawa untuk nyawa, atau pembayaran *diyot* sebagai kompensasi.⁵⁴ Pemegang hak juga dapat benar-benar mengampuni penjahat yang berbuat kriminalnya. Dalam hal perbuatan yang pura-pura disengaja atau karena kesalahan, pembayaran *diyot* adalah hukumannya. Di sisi lain, kejahatan *ta'zir* merupakan pelanggaran hukuman yang tidak ditentukan dalam Al-Quran dan/atau Sunnah dan dengan demikian hukuman ini tidak tetap. Kejahatan *ta'zir* merupakan kebijaksanaan suatu negara atau hakim untuk mempertimbangkan hukuman yang sesuai. Jenis-jenis hukuman *ta'zir* tergantung pada keseriusan kejahatan dan cedera yang terjadi kepada korban. Sebuah kejahatan *ta'zir* serius dapat dihukum dengan hukuman mati.⁵⁵

Dalam rangka untuk menentukan jenis kejahatan pelanggaran hukum menurut hukum humaniter internasional Islam, dapat dilihat satu insiden yang terjadi ketika perang antara kaum Quraisy dan kaum Muslim. Nabi Muhammad mengirim pasukan kecil untuk misi mata-mata. Nabi tidak memberi mereka instruksi untuk melawan, meskipun ayat-ayat Al-Quran mengizinkan kaum Muslim yang perang diperbolehkan menanggapi deklarasi perang kaum Quraisy.⁵⁶ Para tentara bertarung dengan musuh, membunuh pemimpinnya dan menangkap dua orang lain ketika mereka tidak yakin apakah mereka sudah memasuki bulan suci Rajab atau belum.⁵⁷ Kebiasaan Arab pra-Islam melarang untuk berperang di antara negara-negara Arab selama empat bulan suci dan di tempat suci Ka'bah,⁵⁸ untuk memungkinkan orang-orang Arab pergi haji dengan aman.⁵⁹ Ketika kaum

Quraisy menggunakan insiden ini untuk propaganda mereka, Q.S. al-Baqarah (92): 217 diwahyukan:

Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan ini adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidil Haram dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah

....

Meskipun ayat ini menyatakan bahwa tindakan orang-orang kafir dalam mencegah jalan masuk ke jalan Allah, mencegah jalan masuk ke Masjidil Haram, dan mengusir anggotanya adalah penganiayaan yang lebih keji daripada tindakan kaum Muslim yang berperang di Bulan Haram, Nabi melepaskan musuh yang telah ditangkap dan membayar *diyat* kepada keluarga para musuh yang tewas.⁶⁰ Dari perilaku teladan Nabi, pembunuhan yang melanggar hukum perang dianggap kejahatan *qisas* dan akibatnya harus dihukum dengan hukuman *qisas* atau *diyat*, tergantung pada apakah pelanggaran itu disengaja atau sebaliknya. Bilamana ada kerusakan properti, kompensasi finansial harus dilakukan. Diakui bahwa pelanggaran terhadap hukum humaniter internasional Islam bukanlah kejahatan *hirabah*.

Tampaknya hukum pidana Islam tidak membedakan antara pembunuhan sebagai kejahatan domestik dan pembunuhan yang melanggar hukum perang Islam, dan akibatnya hukuman yang diberikan adalah sama. Namun, pembunuhan dan genosida tidak serupa. Genosida tidak terbatas pada tindakan membunuh dan menyebabkan cedera tubuh,⁶¹ dan dengan demikian bukanlah kejahatan *qisas*. Dikatakan bahwa genosida adalah kejahatan *ta'zir*. Sebagaimana dinyatakan di atas, kejahatan *ta'zir* yang keji dapat dihukum dengan hukuman mati. Seperti pemusnahan suatu ras bukanlah tindakan pembunuhan, korban atau keluarga korban tidak memiliki hak untuk mengampuni kriminal.

Hukum pidana Islam memperlakukan pelaku kejahatan dan pemberi perintah atau penghasutan untuk melakukan kejahatan secara berbeda. Tindakan pembunuhan sebagai contoh, hukum pidana Islam menetapkan hukuman *qisas* bagi orang yang benar-benar membunuh, tetapi menghukum atasan yang memerintahkan atau mengizinkan pelaku kejahatan dengan hukuman *ta'zir*. Adalah kejahatan *ta'zir* ketika seseorang menghasut seseorang untuk membunuh. Sementara pembunuh yang sebenarnya mungkin akhirnya diampuni oleh keluarga korban, orang yang memerintahkan, yang menghasut atau yang memberikan izin mungkin dapat dihukum dengan hukuman mati. Keluarga korban tidak memiliki hak untuk mengampuni pelaku.

Orang yang melakukan kejahatan keji seperti genosida pada beberapa korban, dia tidak memiliki hak untuk hidup. Pengenaan hukuman penjara seumur hidup pada pelaku tersebut tidak memberikan keadilan untuk para korban dan kemanusiaan. Terpidana tersebut harus dihukum mati. Pasal 77 Rome Statute harus diubah untuk adanya hukuman mati.

E. Kesimpulan

Para ahli hukum Islam klasik seperti al-Shaybani telah berkontribusi banyak melalui karya-karya mereka untuk pengembangan *al-siyar*. Negara Muslim pada masa lalu, Abbasiyah dan Kerajaan Utsmani, mengadakan hubungan dengan negara lain sesuai dengan karya-karya klasik yang ada. *Al-siyar* telah diterapkan sebelum jatuhnya Ottoman pada tahun 1919. Pada saat ini, tampaknya negara-negara Muslim tidak lagi ikut serta dalam konflik bersenjata sesuai dengan prinsip-prinsip *al-siyar*. Sebaliknya, ada beberapa contoh dari negara-negara Muslim yang suka berperang melakukan serangan tidak pandang bulu dan serangan terhadap orang-orang sipil dan objek sipil, serta menggunakan senjata yang dilarang, melanggar HHI serta *al-siyar*.

Sejak abad kedua puluh, ada banyak perkembangan pesat dalam metode dan alat perang, seperti penggunaan tank, bom atom, dan drone. Pada saat yang sama, kejahatan seperti genosida telah muncul. Literatur klasik tidak membicarakan masalah ini. Ini adalah tantangan besar bagi para mujtahid saat ini untuk hadir dengan konsep dan pengambilan keputusan secara hukum yang relevan dengan situasi saat ini. Hanya melalui diskusi, debat dan tulisan bahwa *al-siyar* dapat dikembangkan lebih lanjut untuk mengatasi isu-isu kontemporer.[]

Catatan

- 1 Contohnya adalah Konvensi Den Haag tentang Hukum dan Kebiasaan Perang di Darat tahun 1907 (Den Haag IV) dan Konvensi Den Haag tentang Pengeboman oleh Angkatan Laut dalam Situasi Perang (*The Hague Convention concerning Bombardment by Naval Forces in Time of War 1907*) (Den Haag 10)
- 2 Perjanjian-perjanjian itu adalah:
 - i) Konvensi Jenewa tahun 1949 tentang Perbaikan Keadaan Anggota Angkatan Perang yang Luka dan Sakit di Medan Pertempuran Darat (Konvensi Jenewa I)
 - ii) Konvensi Jenewa tahun 1949 tentang Perbaikan Keadaan Anggota Angkatan Perang yang Luka dan Sakit dan Korban Kapal Karam (Konvensi Jenewa II)
 - iii) Konvensi Jenewa tahun 1949 tentang Perlakuan Tawanan Perang (Konvensi Jenewa III)
 - iv) Konvensi Jenewa tahun 1949 tentang Perlindungan Masyarakat Sipil di Waktu Perang (Konvensi Jenewa IV)
 - v) Protokol Tambahan pada Konvensi Jenewa of 1949 dan yang berhubungan dengan Perlindungan Korban Konflik Bersenjata Internasional (Protokol Tambahan I)
 - vi) Protokol Tambahan pada Konvensi Jenewa of 1949 dan yang berhubungan dengan Perlindungan Korban Konflik Bersenjata bukan-Internasional (Protokol Tambahan II)

- 3 Misalnya, sekarang ini 194 negara telah menjadi Negara Pihak Empat Konvensi Jenewa, 173 Negara Pihak bagi Protokol Tambahan I dan 167 Negara Pihak bagi Protokol Tambahan II.
- 4 QS. Al-Mulk (67): 14 Allah bertanya, “Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui?”
- 5 Sebuah contoh bisa diambil dari Hukum Perjanjian. Pasal 26 Konvensi Viena tahun 1969 tentang Hukum Perjanjian menyebutkan bahwa sebuah perjanjian secara hukum mengikat bagi para pihak, sementara pasal 18 perjanjian yang sama mewajibkan secara moral bagi Negara-negara yang menandatangani namun belum meratifikasinya untuk mengikuti aturan-aturan yang ada di dalamnya.
- 6 Nabi Muhammad bersabda: “Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak”.
- 7 Sebuah sasaran militer yang sah adalah objek di mana menurut kondisi, lokasi dan tujuannya memberikan andil secara nyata bagi operasi militer dan karena itu penghancuran, pemusnahan dan pelumpuhannya mengakibatkan keuntungan militer tertentu. Lihat Protokol Tambahan I, Pasal 52 (2).
- 8 Françoise Hampson, “Military Necessity”, www.crimesofwar.org/thebook/military-necessity.html.
- 9 Nobuo Hayashi, “Requirements of Military Necessity in International Humanitarian Law and International Criminal Law”, [2010] 28: 39 *Boston University International Law Journal* 39-140, 43.
- 10 *Ibid.*, 45 n 8.
- 11 Hilaire McCoubrey, *International Humanitarian Law: The Regulation of Armed Conflicts*, Dartmouth, 1990, Reprint 1994, 198; Michael N. Schmitt, “Military Necessity and Humanity in International Humanitarian Law: Preserving the Delicate Balance”, 50: 4 *Virginia Journal of International Law* (2010) 795-839, 799.
- 12 Hayashi, “Requirements of Military Necessity”, 62.
- 13 Schmitt, “Military Necessity and Humanity”, 797; Hampson, “Military Necessity”.
- 14 Hampson, “Military Necessity”.
- 15 *Ibid.*
- 16 Hayashi, “Requirements”, 62; Hampson, “Military Necessity”.
- 17 Schmitt, “Military Necessity”, 797; Hampson, “Military Necessity”.

- 18 Gregory A. Raymond, "Military Necessity and the War Against Global Terrorism", in Howard M. Hensel (editor), *The Law of Armed Conflict: Constraints on the Contemporary Use of Military Force*, Ashgate, 2005, 1-20, 3; McCoubrey, *International Humanitarian Law*, 202.
- 19 Schmitt, "Military Necessity", 804.
- 20 Hampson, "Military Necessity".
- 21 Protokol Tambahan I, Pasal 52 (2).
- 22 Annex to The Hague IV, Pasal 23(g).
- 23 Konvensi Jenewa IV, Pasal 42.
- 24 Konvensi Jenewa IV, Pasal 53.
- 25 Protokol Tambahan I, Pasal 54 (2) & (5).
- 26 Hampson, "Military Necessity"; McCoubrey, *International Humanitarian Law*, 202-203.
- 27 Masyarakat dan objek-objek sipil bukanlah target operasi militer. Lihat Pasal 48 & 52(1), Protokol Tambahan I.
- 28 Schmitt, "Military Necessity", 804; Heike Spieker, "Civilian Immunity", www.crimesofwar.org/thebook/military-necessity.html.
- 29 Protokol Tambahan I, Pasal 51 (5) (b). Lihat Hampson, "Military Necessity"; Gaby Rado, "Legitimate Military Targets", www.crimesofwar.org/thebook/military-necessity.html.
- 30 QS. Al-Baqarah (2): 173
- 31 QS al-Maidah (5): Sebagian ayat 3.
- 32 Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *al-Ashbah wa-al-Naza'ir fi-al-Furu'*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995/1415H), 61 & 63.
- 33 *Ibid.*, 61.
- 34 Ahmad Abu al-Wafa, *Kitab al-I'lam bi-Qawaid al-Qanun al-Duwali wa-al-'Alaqa' al-Dawliyyah fi Shari'at al-Islam*, (Cairo: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 2001), Vol. 10, al-Harb fi al-Shari'at al-Islamiyyah, 108-109.
- 35 Larangan pembunuhan masyarakat sipil berdasar pada ayat QS al-Baqarah (2): 190, *Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*

- Lihat M.K. Ereksoussi, *The Koran and the Humanitarian Conventions*, Geneva: International Committee of the Red Cross, 1969, 5; “Yadh ben Ashoor, Islam and International Humanitarian Law,” Geneva: International Committee of the Red Cross, 1980, 7
- 36 al-Suyuti, *al-Ashbah wa-al-Naza’ir*, 63.
- 37 Abu al-Wafa, *Kitab al-I’lam bi-Qawaid al-Qanun al-Duwali*, Vol. 10, 108.
- 38 Lihat Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore & London: Johns Hopkins Press, 1979), 107.
- 39 Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami’ li-Ahkam Al-Quran*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), Vol. 8, 172 & 185–186; Jalaluddin al-Sayuthi, *Asbab Nuzul Al-Quran*, Kuala Lumpur: Darul Fajr, 2008, 678.
- 40 Lihat sebagai contoh, Salmah ibn Hisham, ‘Ayyash ibn Abi Rabi’ah and Abu Jandal ibn Suhayl. Lihat al-Qurtubi, *al-Jami’ li-Ahkam Al-Quran*, Vol. 8, 188.
- 41 Lihat Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, 107.
- 42 Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani, *al-siyar al-Kabir* on the margin of *Sharh Kitab al-siyar al-Kabir*, ‘Abd al-‘Aziz Ahmad (ed.), (Cairo: Matba’ah Sharikat al-I’lanat al-Sharqiyyah, 1971), Vol. 4, 1472.
- 43 Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Revised Ed., (Lahore: Kashmiri Bazar, 1945), 219-220.
- 44 Pertempuran ini terjadi setelah Banu al-Nadir merencanakan pembunuhan Nabi yang saat itu adalah kepala Negara Madi-nah. Lihat Abu Muhammad ‘Abd al-Malik ibn Hisham ibn Ayub al-Himyari, *al-Sirat al-Nabawiyyah*, Mustafa al-Saqqa, Ibrahim al-Abyari & ‘Abd al-Hafiz Shalabi (editors), (Beirut: Dar al-Khayr, 1416H/1996), Vol. 3, 151-154; Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Tabari al-Ma’ruf bi-Tarikh al-Umam wa-al-Muluk*, ‘Abda’ ‘Ali Mahana (editor), (Beirut: Mu’assasat al-A’lami li-al-Matbu’at, 1418H/1998), Vol. 2, 406; Jamal al-Din Abu al-Farj ‘Abd al-Rahman ibn ‘Ali al-Jawzi, *al-Muntazam fi Tawarikh al-Muluk wa-al-Umam*, Suhayl Zakkar (editor), (Beirut: Dar al-Fikr, 1416H/1996), Vol. 2, 738; Abu al-Fida’ Isma’il ibn Kathir, *al-Bidayah wa-al-Nihayah*, (Cairo: Dar al-Taqwa, 1999), Vol. 4,

- 81-87; Majid Ali Khan, *Muhammad the Final Messenger*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1983, 197–202; Akbar Shah Najeebabadi, *The History of Islam*, Safi-ur-Rahman Mubarakpuri (reviser), Abdul Rahman Abdullah & Muhammad Tahir Salafi (editors), (Riyadh, Houston, New York, Lahore & Dhaka: Darussalam, 2000), Vol. 1, 183–184.
- 45 Ahmed Zaki Yamanai, “Humanitarian International Law in Islam: A General Outlook” dalam Hisham M. Ramadan (editor), *Understanding Islamic Law: from Classical to Contemporary*, (Lanham, New York, Toronto & Oxford: AltaMira Press, 2006), 65–93, dan 83–84.
- 46 QS. al-Hasyr (59): 2.
- 47 Antonio Cassese, *International Criminal Law*, 2nd Edition, (Oxford: Oxford University Press, 2008) 82-83.
- 48 Protokol Tambahan I, Pasal 87.
- 49 Statuta Roma Mahkamah Pidana Internasional (*International Criminal Court*) 1998, Pasal 77 (1).
- 50 Ibid, Pasal 77 (2).
- 51 Zulfakar Ramlee & Mohd Hisham Mohd Kamal, “Kesalahan Rogol dan Sumbang Mahram dari Sudut Pembuktian dan Hukumannya Menurut Undang-Undang Islam” (2005) 9: 1 *IKIM Law Journal* 217–241, 229–231.
- 52 Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 11 & 177–179.
- 53 QS. al-Maidah (5): 33–34: *Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar, (33) kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (34)*
- 54 Jumlah denda (*diyati*) untuk satu jiwa adalah 100 unta.
- 55 Paizah Haji Ismail, *Undang-undang Jenayah Islam*, (Selangor, Malaysia: Dewan Pustaka Islam, 1991).

56 QS. al-Hajj (22): 39–40:

kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (39)

(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: “Tuhan kami hanyalah Allah”. Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa. (40)

57 Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami‘ li-Ahkam Al-Quran*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), Vol. 3, 28–29; Jalaluddin al-Sayuthi, *Asbab Nuzul Al-Quran* (Kuala Lumpur: Darul Fajr, 2008), 98.

58 Bulan-bulan suci itu meliputi Rajab, Dzu al-Qa‘idah, Dzu al-Hijjah and Muharram.

59 Mohammad Talaat al-Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 9–19.

60 al-Qurtubi, *al-Jami‘ li-Ahkam Al-Quran*, Vol. 3, 28–30; Azrul Azlan Iskandar Mirza, *Perang Badar*, Negeri Sembilan: Al Azhar Media, 2009, 59–63; al-Sayuthi, *Asbab Nuzul Al-Quran*, 98.

61 Lihat Konvensi tentang Pencegahan dan Hukuman bagi Kejahatan Genosida (*the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*), Pasal II.

Implementasi Hukum Humaniter Internasional dalam Menegakkan Pertahanan dan Keamanan

Muhammad Nur Islami

A. Pendahuluan

Implementasi ketentuan hukum adalah salah satu masalah yang memerlukan perhatian dari seluruh warga negara Indonesia, apalagi hukum tersebut adalah hukum asing yang belum banyak dikenal masyarakat. *Ubi Societas Ibi Ius*, di mana ada masyarakat di situlah ada hukum. Barangkali ungkapan ini bisa diartikan bahwa hukum yang ada di masyarakat tersebut adalah hukum yang berasal dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat dan dijunjung tinggi oleh masyarakat di mana hukum itu berada. Pada zaman modern ini, semua masyarakat di mana pun berada dituntut untuk menerima hukum lain (asing) yang tidak berasal dari masyarakat itu sendiri atau bukan dari negara di mana masyarakat itu berada. Hukum asing itulah yang dinamakan Hukum Internasional. Hukum Internasional merupakan hukum yang terdiri atas ketentuan-ketentuan baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis, yang bersumber baik dari perjanjian internasional maupun dari sumber-sumber lain seperti kebiasaan internasional, prinsip-prinsip hukum umum, keputusan hakim maupun ajaran para sarjana terkemuka dari berbagai

belahan dunia. Berbeda dari hukum nasional yang lebih mudah dilaksanakan di masyarakat, ketentuan Hukum Internasional ini memerlukan waktu yang lama dan mungkin mengundang perdebatan yang panjang sebelum suatu negara dapat meratifikasinya dan bahkan menerimanya sebagai salah satu sumber hukum di negaranya sendiri.

Sebenarnya bagi umat Islam, masalah kerja sama internasional, termasuk mengadakan perjanjian internasional adalah sebuah keniscayaan. Kerja sama internasional merupakan tatanan yang harus dilaksanakan bersama dengan penuh kesadaran demi terwujudnya masyarakat internasional yang harmonis dan penuh kedamaian dan ketenteraman. Dalam Q.S. Al-Hujurat [49]: 13 Allah berfirman:

Wahai manusia, sungguh Kami ciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan. Kemudian kami jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kalian saling memahami. Sungguh orang paling mulia di antara kalian di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui dan Mahaluas ilmu-Nya.¹

Yang dimaksud dengan saling memahami dalam ayat tersebut adalah saling mengenal. Setelah saling mengenal tentunya manusia saling membutuhkan, saling menyayangi dan oleh karena itu saling kerja sama dan saling membantu. Jadi, dapat disimpulkan bahwa Islam sangat menganjurkan kerja sama internasional di antara bangsa-bangsa.

Hukum Humaniter Internasional adalah nama lain dari Hukum Perikemanusiaan Internasional yang nama lengkapnya adalah *International Humanitarian Law Applicable in Armed Conflict*. Nama ini di kalangan akademisi dikenal dengan Hukum Humaniter, sedangkan di lingkungan Angkatan Bersenjata lebih dikenal dengan sebutan *Law of Armed Conflict* (Hukum Sengketa Bersenjata) yang terdiri atas *International Armed Conflict* (Konflik

Bersenjata Internasional) dan *Non International Armed Conflict* (Konflik/Sengketa Bersenjata Noninternasional atau disebut juga Pemberontakan dalam sebuah Negara).

Sedangkan Istilah lamanya adalah “Hukum Perang” (*Law of War*), namun istilah “Hukum Perang” ini sengaja tidak dipopulerkan karena istilah “Perang” adalah istilah yang bertentangan dengan hukum, di samping itu para pihak yang terlibat dalam peperangan belum tentu mengakui adanya perang. Alasan lainnya lagi bahwa hukum ini akan berusaha memanusuiawikan perang (*to humanize War*). Perubahan nama dari “Hukum Perang” menjadi “Hukum Humaniter Internasional” (*International Humanitarian Law*) disebabkan karena setelah Perang Dunia II perkembangan Hukum Perang sangat dipengaruhi oleh hak-hak asasi manusia. Hukum Perang lebih mengutamakan perlindungan terhadap orang yang menjadi korban perang, baik dia anggota angkatan bersenjata maupun penduduk sipil biasa. Calogeropoulos berpendapat bahwa Hukum humaniter sekarang menunjukkan tren meninggalkan gagasan lama, yaitu “prinsip hubungan musuh”, yaitu antara pihak yang bersengketa satu dengan yang lain; dan menerima prinsip hak-hak asasi manusia yang harus melindungi semua orang dalam segala keadaan, tanpa diskriminasi.²

Henry Dunant, seorang pemuda Swiss dan beberapa temannya mendirikan Organisasi Palang Merah Internasional yang dikenal dengan International Committee of the Red Cross (ICRC). Setelah keberadaan ICRC, barulah disusun Hukum Perikemanusiaan Internasional pada 1864 yang terdiri atas Hukum Den Haag (*The Hagues Laws of War*) dan Hukum Jenewa (*The Geneva Laws of War*). Hukum Den Haag 1907 mengatur tentang “*Means and Method of Warfare* (Alat-Alat dan Metode yang dipakai dalam Peperangan), sedangkan Hukum Jenewa 1949 terutama mengatur tentang Perlindungan Korban Perang yang terdiri atas: Konvensi Jenewa I mengatur tentang Perlindungan Korban Perang Di Darat, Konvensi Jenewa II mengatur tentang Perlindungan terhadap

Korban Peperangan di Laut, Konvensi Jenewa III mengatur tentang “*Prisoner of War* (POW/Tawanan Perang) dan Konvensi Jenewa IV mengatur tentang Perlindungan Penduduk Sipil (*The Protection of Civilian Population*).

Sebenarnya dalam menyusun Hukum Humaniter ini Henry Dunant banyak mengambil sumber hukum dari Hukum Islam dan praktik yang dilakukan oleh Salahudin al-Ayyubi dalam Perang Salib. Dalam *Development and Principles of International Humanitarian Law*, Jean Pictet menyatakan: ³

Ketika Salahuddin menguasai Jerusalem pada 1187, pasukannya tidak membunuh atau menyiksa satu pun penduduk kota itu. Untuk memastikannya, Salahuddin membentuk patroli khusus untuk melindungi penduduk Kristen. Ia lantas membebaskan orang-orang kaya dengan tebusan, dan orang miskin dengan tanpa syarat. Salahuddin juga membolehkan dokter dari pihak musuh untuk merawat pasukannya yang terluka dan mengirim mereka kembali ke kampnya. Salahuddin juga mengirim dokter pribadinya ke tempat tidur Richard de Lion yang tak lama setelah itu menunjukkan penghormatannya dengan membunuh secara sadis 2700 orang yang bertahan dalam pengepungan kota Saint Jean d Acre, termasuk laki-laki dan perempuan.

Mengenai hubungan Hukum Islam dan Hukum Humaniter ini Prof. Dr. Muhammad Sayyid Thanthawi mengatakan: “Bahwa Hukum Islam sebenarnya telah menjadi teladan dalam memberikan penghormatan dan perlindungan bagi korban konflik bersenjata internasional maupun noninternasional, atau dengan kata lain Hukum Islam sebenarnya telah mendahului Hukum Humaniter Internasional dalam menjamin perlindungan korban perang. Apabila sumber rujukan Hukum Humaniter Internasional diambil dari berbagai kesepakatan dan kebiasaan internasional, kaidah Hukum Islam yang berkaitan dengan jaminan perlindungan

korban perang bertumpu pada sumber-sumber Hukum Islam secara umum, yaitu Al-Quran dan Sunnah.⁴

Selain Hukum Jenewa dan Hukum Den Haag tersebut di atas dan untuk menyempurnakan peraturan hukum yang juga harus mengikuti kemajuan teknologi dan jenis konflik, maka disusunlah Dua Protokol Tambahan (*Additional Protocol*). Kedua protokol itu adalah Protokol Tambahan I Tahun 1977 yang melengkapi hukum tentang Sengketa Bersenjata Internasional (*International Armed Conflict*) dan Protokol Tambahan II Tahun 1977 yang melengkapi hukum tentang Sengketa Bersenjata Noninternasional (*Non International Armed Conflict*). Dalam perkembangan selanjutnya, di samping Hukum Jenewa, hukum Den Haag dan Protokol Tambahan, maka selalu diupayakan adanya beberapa konvensi internasional yang mengatur beberapa perkembangan terbaru dari hukum perang, seperti disepakatinya Konvensi yang melarang penggunaan Ranjau Anti Personil (Ottawa, 3-4 Desember 1997), karena ranjau ini dapat membunuh dan melukai korbannya tanpa diskriminasi. Artinya jatuhnya korban terjadi secara acak, sehingga besar kemungkinan jatuhnya korban dari pihak penduduk sipil. Demikian pula dilarang digunakan senjata laser (Jenewa, 13 Oktober 1995), karena dapat menimbulkan kebutaan permanen, dilarang digunakan senjata NUBIKA (Nuklir, Biologi dan Kimia, Paris 13 Januari 1993), dan beberapa konvensi internasional lainnya.

Adapun perjanjian-perjanjian mengenai perlindungan objek-objek tertentu, antara lain: Protokol I tentang Perlindungan Benda-Benda Budaya Pada Waktu Perang (Den Haag, 14 Mei 1954), dan Protokol II Perlindungan Benda-benda Budaya Pada Waktu Perang (Den Haag, 26 Maret 1999).

Untuk Perjanjian Mengenai Yurisdiksi Internasional adalah Statuta Mahkamah Pidana Internasional yang diadakan di Roma pada 17 Juli 1998, yang membentuk Mahkamah Pidana Internasional (*International Criminal Court/ICC*) pada Tahun 2002 yang

yurisdiksinya meliputi Kejahatan Perang (*War Crime*), Kejahatan Terhadap Kemanusiaan (*Crime Against Humanity*), Kejahatan Genosida (*Genocide*) dan Kejahatan Agresi (*Agression*)⁵

Apabila kita meninjau teori Hukum Internasional, maka Hukum Humaniter Internasional ini adalah bagian dari Hukum Internasional. Sebenarnya ada filosofi yang berbeda antara Hukum Humaniter Internasional ini dengan Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa (*Charter of the United Nations*). Perbedaan filosofi ini disebabkan adanya latar belakang (Dasar Pemikiran) yang berbeda. Piagam PBB lahir disebabkan adanya keinginan bagaimana agar negara-negara ini dapat terhindar dari adanya peperangan (*How to avoid war*) dan bagaimana agar bangsa-bangsa di dunia ini dapat menjalin kerja sama (*International Cooperation*), pertanyaan inilah yang menjadi bahan dialog antara Franklin Dealino Roosevelt (AS) dan Winston Churchill (Inggris) ketika mereka sedang berlayar di lautan Atlantik. Peristiwa inilah yang kemudian menghasilkan “Atlantic Charter” sebagai cikal bakal berdirinya PBB di kemudian hari. Dengan latar belakang yang demikian itulah maka di dalam Piagam PBB ada dua Pasal yang sangat terkenal yang sesuai dengan pemikiran kedua tokoh tersebut di atas, yaitu Pasal 2 ayat (4) dan Pasal 51.

Pasal 2 ayat (4) berbunyi sebagai berikut:⁶

Seluruh negara anggota harus menahan diri dalam hubungan internasional mereka dari ancaman atau penggunaan kekuatan bersenjata terhadap kedaulatan wilayah atau politik negara lain, atau dalam setiap tindakan yang tidak sesuai dengan tujuan Piagam Persatuan Bangsa-Bangsa ini.

Sedangkan pasal 51 berbunyi sebagai berikut:

Tak ada suatu ketentuan dalam Piagam ini yang boleh merugikan hak perseorangan atau bersama untuk membela diri apabila suatu serangan bersenjata terjadi terhadap suatu Anggota Perserikatan

Bangsa-Bangsa, sampai Dewan Keamanan mengambil tindakan-tindakan yang diperlukan untuk memelihara perdamaian serta keamanan internasional

Dari kedua pasal tersebut dapat disimpulkan bahwa dari Pasal 2 ayat (4) dikehendaki bahwa setiap negara dilarang melakukan ancaman terhadap negara lain. Kalau mengancam saja tidak boleh, apalagi memerangi negara lain. Sedangkan Pasal 51 intinya mengatur bahwa salah satu alasan yang dibenarkan secara hukum bagi setiap negara untuk berperang adalah alasan “membela diri” (*self defense*).

Hukum Humaniter memiliki filosofi dan tujuan yang berbeda. Menurut pengalaman sejarah, perang itu *sunatullah* dan tidak dapat dihindari. Sejarah perang sama tuanya dengan sejarah umat manusia. Adalah suatu kenyataan yang menyedihkan bahwa selama 3.400 tahun sejarah yang tertulis, umat manusia hanya mengenal 250 tahun perdamaian.⁷ Tabel di bawah ini menunjukkan beberapa pengalaman perang yang terjadi di dunia sejak abad ke-18 sampai saat ini dengan jumlah korban penduduk sipil yang cukup besar.

Jumlah orang yang meninggal karena peperangan pada setiap abad selalu meningkat

Periode	Jumlah jiwa yang meninggal
Abad ke-18	5,5 juta
Abad ke-19	16 juta
Perang Dunia I	38 juta
Perang Dunia II	60 juta
1945 - 1995	24 juta

Jadi, kira-kira terdapat 38.000 orang yang meninggal setiap bulan dalam 100 konflik.⁸ Mengingat adanya fakta tersebut di atas maka dalam pandangan penyusun Hukum Humaniter

ditegaskan bahwa Hukum Humaniter ini tidak bermaksud untuk mencegah (karena perang itu tidak dapat dicegah) dan menghindari peperangan tapi dimaksudkan untuk “*to humanize war*” (memanusiawikan perang).

Bagaimana cara memanusiawikan perang itu? Menurut konsep Hukum Humaniter Internasional, perang itu dapat dimanusiawikan dengan beberapa cara:

1. Dengan mengatur metode dan alat yang dapat digunakan dalam perang (*means and method of warfare*). Sebagai contoh penggunaan ranjau darat, senjata laser, dan senjata Nubika dilarang dalam peperangan;
2. Dengan memberikan perlindungan bagi korban perang, seperti perlindungan terhadap tawanan perang, benda-benda budaya, fasilitas umum seperti sekolah, tempat ibadah, rumah sakit, museum dan lain sebagainya;
3. Menghukum pelaku kejahatan perang dengan seadil-adilnya dengan tidak adanya diskriminasi.

Haryo Mataram dalam bukunya “Sekelumit Tentang Hukum Humaniter” mengatakan bahwa tujuan Hukum Perang adalah: *Pertama*, melindungi baik kombatan maupun non-kombatan dari penderitaan yang tidak perlu, *kedua*, menjamin hak-hak asasi manusia yang fundamental bagi mereka yang jatuh dalam tangan musuh dan *ketiga*, mencegah perang secara kejam tanpa mengenal batas.⁹

Inilah barangkali yang dapat dilakukan dalam rangka “memanusiawikan perang” itu. Di samping itu masih dapat dilakukan tindakan lainnya oleh ICRC seperti dilakukannya diseminasi/penyebarluasan Hukum humaniter ini di seluruh kalangan masyarakat pada waktu damai, kunjungan terhadap tahanan politik, diberikannya bantuan kemanusiaan oleh ICRC berkoordinasi dengan organisasi-organisasi lainnya pada daerah-daerah

konflik, termasuk bantuan kemanusiaan untuk korban bencana alam seperti gunung merapi, tsunami, kelaparan, bantuan air bersih dan sebagainya.

Pada 30 Agustus–1 September 1993 diadakan Konferensi Internasional di Universitas Minnesota, Amerika Serikat, dengan tema “Perlindungan terhadap Korban Perang”. Pada poin pertama deklarasi akhir konferensi dinyatakan: ¹⁰

Kami menolak tersebarnya perang, tindak kekerasan, rasa permusuhan dan kebencian di seluruh penjuru dunia. Kami juga menolak adanya pelanggaran hak asasi manusia yang kini terjadi secara terus-menerus. Sebagaimana kami pun menolak tindak kekerasan terhadap tawanan, membunuh anak-anak, memerkosa perempuan, dan penyiksaan tawanan. Kami mengecam tidak adanya pemberian bantuan pokok kemanusiaan bagi para korban dan malah menjadikan kelaparan kalangan sipil sebagai sarana perang. Kami juga mengecam tindakan-tindakan yang tidak menghargai hukum-hukum yang terdapat dalam undang-undang internasional berkaitan dengan daerah-daerah yang berada di bawah kekuasaan penjajah. Kami mengecam tidak adanya pemberitahuan nasib orang yang hilang kepada keluarga mereka. Kami menolak adanya pengusiran penduduk secara ilegal, sebagaimana kami juga menolak adanya penghancuran terhadap negeri-negeri di dunia.

Sedang dalam poin kesepuluh tertulis:

Kembali menguatkan kaidah-kaidah yang terdapat dalam undang-undang kemanusiaan internasional saat terjadinya kontak senjata tentang kewajiban untuk tetap menjaga kekayaan budaya, tempat-tempat ibadah dan lingkungan yang masih alami. Juga mengutuk serangan-serangan yang bertujuan merusak lingkungan atau melakukan kerusakan yang menimbulkan kerugian besar bagi unsur lingkungan. Juga kembali menguatkan upaya pengamanan untuk menghormati kaidah-kaidah dalam undang-undang tersebut serta terus berupaya mencari jalan pengukuhannya.

Dengan melihat fungsi hukum humaniter yang bertujuan memanusiawikan perang tersebut, maka sebenarnya tidak ada alasan bagi setiap negara untuk tidak menyepakati konvensi-konvensi internasional tentang Hukum Humaniter tersebut. Artinya, sudah tidak ada keraguan lagi perlunya setiap negara untuk melakukan “ratifikasi”¹¹ terhadap perjanjian-perjanjian internasional yang mengatur tentang Hukum Perang (Hukum Humaniter Internasional) tersebut. Patut diperhatikan juga bahwa di samping mengatur perlindungan korban konflik bersenjata internasional, HHI juga mengatur perlindungan konflik bersenjata dalam negeri (pemberontakan dalam sebuah negara). Untuk konflik yang terakhir ini sering terjadi di beberapa negara seperti Pemberontakan Macan Tamil di Sri-Langka, kelompok Abu Sayyaf di Filipina dan Gerakan Aceh Merdeka di Indonesia.¹²

C. Penghormatan terhadap Hukum Humaniter Internasional

Penghormatan terhadap Hukum Humaniter Internasional menjadi kewajiban setiap negara, setiap orang (individu) baik peserta tempur (*Combatant*) maupun penduduk sipil (*Civilian Population*). Penghormatan terhadap Hukum Humaniter Internasional ini memerlukan sejumlah tindakan hukum (contohnya meratifikasi sejumlah instrumen internasional dan mengadopsinya ke dalam peraturan perundangan yang dibutuhkan serta aturan-aturan implementasinya. Namun, hal ini belumlah cukup, menjamin penghormatan terhadap hukum Humaniter juga mengandung arti “menjadikannya sebagai bagian hidup sehari-hari” dengan cara menyebarkan pengetahuan mengenai isinya dan menjamin penghormatan prinsip-prinsip yang menjadi dasarnya, juga dengan menggunakan sarana politik.¹³

Pertemuan Dewan *Inter Parliamentary Union* ke-161, pada September 1997 memutuskan bahwa parlemen dan anggota-anggotanya mempunyai peran penting dalam mempromosikan

aturan-aturan Hukum Humaniter Internasional serta dalam menjatuhkan hukuman terhadap pelanggaran atasnya, tidak hanya ketika perang terjadi secara nyata, tetapi juga sebagai suatu tindakan preventif pada waktu sedang tidak terjadi pertempuran. Mengapa demikian? Sebab Hukum Humaniter Internasional diterapkan pada waktu damai, tetapi beberapa tindakan harus dilakukan pada setiap saat untuk menjamin penghormatannya. Kebanyakan negara siap untuk mempertahankan negaranya sekalipun tidak segera diancam dengan perang yang nyata. Pada waktu damai, tindakan-tindakan perlu dilakukan untuk menjamin bahwa setiap perang yang akan terjadi dilaksanakan dengan memperhatikan Hukum humaniter Internasional. Ketika perang telah terjadi, sering kali sudah terlalu terlambat. Banyak tindakan-tindakan preventif yang dapat dilakukan pada waktu damai untuk menjamin dipatuhinya Hukum Humaniter Internasional. Di samping itu, gagasannya bahwa negara-negara tidak hanya menghormati Hukum Humaniter Internasional dalam batas-batas wilayahnya tetapi juga menjamin penghormatan di seluruh dunia sebagai suatu hal yang fundamental. Hal ini ditegaskan dalam ketentuan Pasal 1 dari Ketentuan-Ketentuan yang Bersamaan (*Common Article*) dari Konvensi Jenewa sebagai berikut:

Setiap negara pihak berkewajiban untuk menghormati dan menjamin penghormatan atas Konvensi ini dalam segala keadaan.¹⁴

Indonesia sebenarnya telah meratifikasi konvensi Jenewa tahun 1949 ini dengan sepenuhnya (*full Ratification*)¹⁵, namun Indonesia belum meratifikasi Protokol Tambahan Tahun 1977 sampai saat ini. Berkaitan dengan hal ini, Haryo Mataram berpendapat sebagai berikut:¹⁶

Apakah ada kemungkinan Indonesia akan meratifikasi Protokol Tambahan Tahun 1977? Telah ada pembahasan yang cukup mendalam tentang apa untung dan ruginya apabila Indonesia

meratifikasi Protokol I. Dapat disimpulkan bahwa Ratifikasi protokol I tidak akan merugikan Indonesia apabila disertai dengan beberapa persyaratan (*reservations*) pada beberapa pasal tertentu. Bagaimana tentang Protokol II? Sampai sekarang belum ada pembahasan/pembicaraan yang mendalam mengenai hal itu. Mungkin hal ini disebabkan karena orang a-priori sudah menolak Protokol II, karena Protokol tersebut mengatur “*Non International Armed Conflict*” dan ini diidentikkan dengan campur tangan dalam persoalan dalam negeri.

Apabila kita simak dengan saksama bahwa Indonesia sudah meratifikasi seluruh Konvensi Jenewa 1949 tanpa reservasi, artinya sudah menerima secara utuh semua pasal dalam Konvensi Jenewa 1949, lalu apa artinya jika Indonesia tidak juga meratifikasi Protokol Tambahan I dan Protokol Tambahan II tahun 1977? Padahal kedua Protokol tersebut adalah produk hukum yang melengkapi ketentuan-ketentuan dalam Konvensi Jenewa 1949? Seperti diketahui bahwa Protokol I melengkapi aturan-aturan hukum yang membahas tentang “*International Armed conflict*” sedangkan Protokol II melengkapi aturan-aturan hukum yang berkaitan dengan “*Non International Armed Conflict*”. Lalu bagaimana hukum yang sifatnya pelengkap ini diabaikan begitu saja? Tentu saja hukum induknya, yaitu Konvensi Jenewa 1949, tidak akan dapat berfungsi dengan baik.

Mengenai kekhawatiran akan mudahnya muncul Gerakan Separatisme, hal ini sangat tidak beralasan, karena Indonesia dapat mengajukan beberapa persyaratan disesuaikan dengan kondisi yang ada di Indonesia. *Reservation* inilah sebenarnya yang dapat dijadikan sebagai “ruang negosiasi” bagaimana Pemerintah suatu negara memainkan peran kedaulatannya yang memang harus dipertahankan. Di samping itu sifat universal dari Hukum Internasional memang tidak dapat diartikan bahwa hukum Internasional itu harus diterima secara sama/seragam di setiap negara.

Mengapa Hukum Humaniter Internasional harus dihormati? Ada 4 alasan yang dapat dikemukakan.¹⁷

Pertama, negara bertanggung jawab atas warga negaranya. Negara harus menjamin perlindungan atas warga negaranya pada waktu perang. Setiap kebudayaan mempunyai aturan yang secara ketat membatasi penggunaan kekerasan. Hukum humaniter secara sederhana menerjemahkan aturan-aturan tersebut ke dalam bahasa hukum yang universal. Dengan menerima aturan-aturan tersebut negara memberikan kepadanya sarana untuk menjamin penghormatan terhadap kemanusiaan pada waktu perang, mereka juga menjamin martabat manusia akan dijunjung dalam keadaan yang terancam;

Kedua, adalah masuk akal dari cara pandang militer untuk menghormati Hukum Humaniter. Tindakan-tindakan semacam pembunuhan massal terhadap penduduk sipil, pembantaian atas serdadu dan penyiksaan terhadap tawanan tidak pernah membawa pasukan kepada suatu kemenangan. Penghormatan terhadap hukum Humaniter merupakan bagian dari suatu strategi modern yang didasarkan kepada penggunaan sumber daya yang rasional;

Ketiga, memperlakukan musuh dan penduduk sesuai dengan Hukum humaniter merupakan cara terbaik untuk mendorong musuh melakukan hal yang sama juga. Menghormati kewajiban seseorang akan mendorong pihak lain melakukan hal yang sama;

Keempat, ketika suatu negara menjadi pihak dari suatu perjanjian hukum humaniter Internasional, ia menerima untuk menghormati suatu kewajiban yang terdapat di dalam perjanjian tersebut. Karena itu, ia dapat dipertanggungjawabkan secara pidana bila tidak memenuhi kewajiban-kewajiban tersebut.

Penghormatan terhadap hukum humaniter internasional memerlukan sejumlah tindakan hukum (contohnya meratifikasi sejumlah instrumen internasional dan mengadopsinya ke dalam peraturan perundang-undangan yang dibutuhkan serta aturan-aturan implementasinya. Namun, di samping itu, masih

diperlukan tindakan-tindakan lain seperti diseminasi, penyelenggaraan seminar dan workshop, mengubah cara-cara pene-gakan hukum di Indonesia yang masih mengedepankan kepasti-an hukum¹⁸, dibentuknya beberapa pusat studi, dan sebagainya. Tindakan-tindakan ini tentu saja harus dilakukan dalam masa damai.

C. Implementasi Hukum Humaniter Internasional di Indonesia.

Bagi Negara Indonesia yang menjunjung tinggi kedaulatannya, wajarlah apabila penghormatan dan pelaksanaan “Hukum Inter-nasional” ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia bukan-lah suatu pekerjaan yang sederhana dan mudah. Lebih-lebih lagi apabila hukum yang akan diterapkan ini adalah “hukum asing” yang terbentuk dengan karakter dan latar belakang yang berbe-da dengan karakter/watak dan latar belakang hukum Indonesia. Dengan kondisi yang berbeda antara satu negara dengan nega-ra lain, maka penerimaan suatu negara terhadap “hukum asing” tersebut tentu berbeda dengan negara lain. Yang terpenting dari semua itu adalah “menjamin” bahwa hukum asing itu dapat di-terapkan secara nyata dalam praktik, sekalipun mungkin dengan terpaksa memberikan beberapa pengecualian terhadap berlakunya beberapa ketentuan hukum tertentu dari hukum asing itu. Men-genai hal ini Frits Kalshoven dan Liesbeth Zegveld dalam bu-kunya *Constraints on The Waging of War* mengatakan: ¹⁹

Di satu sisi, sangat penting untuk memastikan setiap aturan di-laksanakan di lapangan. Namun, setiap negara kadang memiliki kesempatan unntuk menegosiasikan aturan-aturan HHI itu, dan bahkan jika dalam melakukan hal itu mereka harus melihat ke-adaan yang pada tahap tertentu membuat mereka harus menga-baikan prinsip “kepentingan militer” untuk membenarkan sebu-ah penyimpangan hukum. Ada banyak hal yang menyebabkan hal itu. Dimulai dari posisi tertinggi, mungkin pemegang kewenangan

tertinggi memutuskan aturan tertentu akan dilanggar. Contoh untuk hal ini adalah ketika Perang Dunia II saat masyarakat sipil tak berdosa dari pihak musuh menjadi target pengeboman dengan senjata atom di kota-kota di Jepang. Keputusan itu diambil secara terpaksa oleh Presiden Truman, meski mendapatkan banyak kecaman, untuk mengakhiri perang.

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa ada semacam negosiasi dalam penerimaan ketentuan Hukum humaniter dari suatu negara. Adakalanya juga oleh pihak otoritas tertinggi dari suatu negara diputuskan bahwa ketentuan-ketentuan tertentu dari hukum humaniter boleh jadi diabaikan, contohnya pada Perang Dunia II ketika keputusan diambil oleh Presiden Truman untuk mengebom kota-kota besar Jepang (Hiroshima dan Nagasaki) yang banyak menimbulkan korban di kalangan penduduk sipil, padahal Hukum Humaniter sangat mengecam tindakan ini.

Beberapa kesulitan yang umum terjadi dalam pengimplementasian Hukum Humaniter Internasional adalah sebagai berikut: ²⁰

Kesulitan pertama adalah bahwa Hukum Humaniter Internasional harus diterapkan dalam waktu yang sangat sulit, yaitu saat stabilitas dan keamanan nasional suatu negara terancam. Di tingkat internasional terdapat beberapa prosedur dalam Konvensi Jenewa dan Protokol Tambahannya untuk mendukung pelaksanaan Hukum Humaniter Internasional seperti Sistem Negara Pelindung, Peranan ICRC dan Komisi Internasional Pencari Fakta (*International Fact Finding Commission*). Namun, semua prosedur internasional, termasuk yang disebut di atas, hanya dapat difungsikan apabila negara yang bersangkutan menyetujuinya. Dan dalam situasi yang sangat membahayakan itu, belum tentu negara akan menerima pihak luar untuk bertindak di dalam wilayahnya. Agar pelaksanaan Hukum Humaniter Internasional lebih terjamin, beberapa tindakan perlu dilakukan di tingkat nasional.

Kesulitan kedua, bahwa Hukum Humaniter Internasional sangat kompleks. Konvensi Jenewa dan Protokol Tambahnya disusun oleh para ahli hukum dan diplomat yang istilah serta struktur kalimat yang digunakan sukar dimengerti oleh umum. Maka Perjanjian Internasional tersebut harus diterjemahkan dalam bahasa yang lebih sederhana dan untuk meningkatkan efektivitas penerapan Hukum Humaniter Internasional, perlu ada penyesuaian ketentuan hukum itu untuk berbagai tingkat implementasi. Di samping itu untuk sebagian besar dari negara peserta, perjanjian internasional tersebut perlu diterjemahkan dalam bahasa nasionalnya. Dan dalam hal ini ada resiko di mana beberapa hal yang pokok diubah ataupun dihilangkan secara tidak sengaja melalui proses penerjemahan.

Kesulitan ketiga adalah bahwa berbagai ketentuan Hukum Humaniter Internasional tersebut tidak bersifat operasional, dalam artian tidak dapat diterapkan secara langsung untuk menjatuhkan hukuman terhadap pelaku pelanggaran. Untuk itu perlu adanya Undang-Undang nasional yang menetapkan sanksi pidana efektif untuk perbuatan-perbuatan yang merupakan pelanggaran terhadap hukum Humaniter Internasional. Maka untuk mengefektifkan Hukum Internasional tersebut perlu dikeluarkan berbagai peraturan pelaksanaan nasional.²¹

Perlu juga dibahas di sini bahwa untuk dapat diimplementasikan di suatu negara dua aspek yang sangat perlu mendapatkan perhatian adalah masalah penerjemahan dan legislasi nasional. Berkaitan dengan tindakan penerjemahan (*Translations rules of application*) dan legislasi nasional (*National Legislation*) ini dasar hukum yang dapat dipergunakan, antara lain, adalah Pasal 48, 49, (128 dan 145) masing-masing konvensi Jenewa dan Pasal 84 Protokol Tambahan I:²²

Pasal 48 Konvensi Jenewa:

Selama berlangsungnya permusuhan, Negara-negara Pihak harus saling menyampaikan melalui Dewan Federal Swiss,

melalui Negara Pelindung, terjemahan-terjemahan resmi dari Konvensi ini, begitu pula undang-undang dan peraturan-peraturan yang dibuatnya untuk menjamin pelaksanaan Konvensi

Pasal 49 Konvensi Jenewa:

Negara-negara Pihak berjanji untuk menetapkan undang-undang yang diperlukan untuk memberi sanksi pidana efektif terhadap orang-orang yang melakukan atau memerintahkan untuk melakukan salah satu di antara pelanggaran berat atas Konvensi ini seperti ditentukan dalam pasal berikut....

Pasal 84 Protokol Tambahan I:

Negara-negara Pihak harus saling memberikan satu sama lain sesegera mungkin, melalui Negara penyimpan Protokol ini dan, sepatutnya, melalui Negara Pelindung, terjemahan resmi mereka dari Protokol ini, maupun undang-undang dan peraturan yang mungkin mereka ambil guna menjamin penerapannya

Di samping hal-hal tersebut di atas, beberapa tindakan lain yang harus diambil dalam menerapkan ketentuan Hukum Humaniter di Indonesia adalah tindakan-tindakan organisatoris yang perlu diambil pada masa damai. Di samping itu juga penyebaran dan pemahaman Hukum Humaniter Internasional. Bagaimanakah realisasi dari kewajiban-kewajiban tersebut di Indonesia dan hal-hal apakah yang masih perlu mendapat perhatian dari Pemerintah Republik Indonesia sehubungan dengan hal tersebut? Di bawah ini akan dibahas persoalan-persoalan tersebut.

Indonesia sebagai sebuah Negara Hukum (*Rechtstaat*) telah memperhatikan kewajiban-kewajiban tersebut, antara lain, dengan meratifikasi Konvensi-Konvensi Jenewa pada tahun 1958 serta dibentuknya Perhimpunan Palang Merah Indonesia

(PMI). Pembentukan PMI ini sebagai langkah pertama kewajiban yang dilaksanakan oleh Pemerintah Indonesia dalam rangka “Menghormati” hukum humaniter yang telah diratifikasi tersebut. Di samping itu, Indonesia juga telah menyiapkan Rancangan Undang-Undang Kepalangmerahan.²³

Tindakan legislatif penting diambil menyangkut sanksi pidana efektif terhadap pelanggaran konvensi-konvensi Jenewa. Peraturan ini dibutuhkan untuk menentukan hukuman yang harus dijatuhkan terhadap mereka yang melakukan pelanggaran Hukum Humaniter. Seperti diketahui bahwa sanksi itu diadakan sebagai alat untuk menjamin ditegakkannya hukum. Jika Indonesia tidak segera mengeluarkan peraturan ini maka upaya pencegahan pelanggaran hukum humaniter menjadi lebih sulit lagi. Meskipun demikian, Pemerintah telah mengeluarkan Surat Keputusan KASAD mengenai petunjuk lapangan untuk perlakuan Tawanan Perang (Prisoner of War/POW), di samping itu juga Surat keputusan KASAD tentang Senjata Bakteri dan Kimia yang mengimplementasikan prinsip-prinsip dasar Hukum Humaniter Internasional.²⁴

TNI Angkatan Darat telah pula mengeluarkan sebuah pedoman tentang Hak Asasi Manusia dalam melaksanakan operasi militer. Pedoman ini penting karena telah disesuaikan dengan prinsip-prinsip Hukum Humaniter Internasional dan penghormatan Hak Asasi Manusia (hak-hak dasar) dalam suatu operasi militer untuk kondisi di Indonesia.

Secara kelembagaan untuk mengimplementasikan Hukum Humaniter di Indonesia, sejak 1980 telah dibentuk Panitia Tetap Hukum Humaniter Internasional (PANTAP HHI) yang terdiri atas wakil-wakil dari beberapa instansi terkait serta dari anggota PMI. Secara struktural lembaga ini berada di bawah Departemen Hukum dan Hak Asasi Manusia yang bertugas membantu pemerintah dalam mengambil tindakan legislatif yang dibutuhkan, melaksanakan penelitian sehubungan dengan implementasi

Hukum Humaniter Internasional dan merumuskan kebijakan dalam penyebarluasan Hukum Humaniter Internasional.²⁵

Di PMI Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) juga telah dibentuk Tim Kerja HPI (Tim Kesatuan Kerja Hukum Perikemampuan Internasional) yang telah melakukan beberapa kegiatan, baik dalam rangka penyebarluasan hukum humaniter maupun membantu tindakan-tindakan lain seperti dalam penanggulangan bencana, kerusuhan internal, seminar, dan sebagainya, yang anggotanya diambil dengan memadukan unsur intelektual dari perguruan tinggi dan dari pengurus dan anggota PMI di DIY. Di lingkungan perguruan tinggi, beberapa kampus telah mengambil kebijakan dengan memasukkan Hukum Humaniter Internasional dalam kurikulum Fakultas Hukum, baik sebagai mata kuliah wajib maupun sebagai mata kuliah pilihan.

1. Keputusan Menteri Pertahanan

Keputusan Menteri Pertahanan dan Keamanan Nomor KEP/02/M/II/2002 tentang Penerapan Hukum Humaniter dan Hukum Hak Azasi Manusia dalam Penyelenggaraan Pertahanan Negara apabila dikaitkan dengan kondisi yang terjadi saat ini di Indonesia sungguh sangat relevan. Hukum Humaniter selama ini memang dikenal sebagai Hukum Perang. Padahal apa yang disebut dengan perang pada saat hukum humaniter disusun dengan perang saat ini sudah mengalami banyak perbedaan. Saat ini sering terjadi konflik yang bukan perang namun mempunyai dampak yang hampir sama dengan dampak yang ditimbulkan akibat peperangan. Contohnya terorisme. Aksi terorisme pada masa damai mempunyai akibat yang sama dengan peperangan, yaitu jatuhnya korban pada penduduk sipil dan rusaknya beberapa sarana infrastruktur serta bangunan-bangunan penting seperti hotel, tempat hiburan, rumah sakit, bandara atau tempat dan bangunan penting lainnya. Lebih tegasnya lagi bahwa banyak

terjadi pelanggaran Hak Asasi Manusia dalam penyelesaian kasus terorisme.

Elisabeth Chadwick dalam bukunya *Self determination, Terrorism and The International Humanitarian Law* mengatakan,

HHI adalah bidang hukum yang secara khusus bersentuhan dengan perlindungan manusia dalam keadaan apa pun, baik dalam keadaan damai atau perang.

Manfaat menggunakan HHI sebagai acuan dalam pendekatan hukum terhadap kasus terorisme, bisa dilihat dalam 3 hal. Pertama, HHI menyediakan cara menilai dan menghukum keikutsertaan negara dalam kejahatan perang. Kedua, HHI memuat aturan pelarangan cara-cara dan alat peperangan. Ketiga, HHI memuat aturan bagi perlindungan masyarakat sipil dari tindakan kekerasan yang tidak sesuai aturan.²⁶

Adapun Tung Yin²⁷ memberikan komentar tentang sedikit perbedaan antara “perang” dengan aksi terorisme sebagai berikut.

Dalam peperangan tradisional antarnegara, anggota pasukan bersenjata bertempur menggunakan seragam yang terlihat berbeda, membawa senjata secara terbuka dan tunduk pada hukum perang. Karena itu statusnya sebagai kombatan jelas bisa diketahui. Tetapi, hal itu tak kita temukan dalam perang melawan terorisme sekarang ini. Anggota Al-Qaidah menyamar menjadi masyarakat sipil, juga tidak menggunakan seragam, juga tidak menggunakan tanda-tanda lain sebagai pembeda.

Ketentuan-ketentuan manakah dari Hukum humaniter yang dapat dijadikan pedoman dalam menyelesaikan masalah perlindungan sipil dalam kasus terorisme? Jawabnya adalah cukup banyak, misalnya pasal-pasal yang berkaitan dengan penduduk sipil (*Civilian Population*). Perlindungan penduduk sipil ini diatur dalam Konvensi Jenewa IV Tahun 1949. Di samping itu dalam Protokol Tambahan I dan II juga diatur, misalnya Pasal 51 ayat

(2) dan Pasal 52 dari Protokol Tambahan I Tahun 1977. Demikian juga Pasal 13 Protokol Tambahan II Tahun 1977.

Pasal 51 ayat (2) Protokol Tambahan I berbunyi sebagai berikut:

Penduduk sipil maupun orang per orang tidak boleh menjadi sasaran serangan. Tindakan-tindakan atau ancaman kekerasan yang tujuan utamanya adalah menyebarkan teror di kalangan penduduk sipil adalah dilarang.

Penyerangan tempat ibadah, yang sering terjadi dalam peperangan juga terjadi dalam aksi terorisme jelas tidak dibenarkan. Pasal yang mengaturnya adalah Pasal 53 Protokol Tambahan I dan Pasal 16 Protokol Tambahan II yang berbunyi: "... melakukan tindakan-tindakan permusuhan apa pun yang ditujukan terhadap monumen-monumen sejarah, karya-karya seni atau tempat-tempat pemujaan yang merupakan warisan budaya atau spiritual suatu bangsa ..."

Untuk penyerangan terhadap bangunan dan instalasi yang mengandung tenaga berbahaya diatur di dalam Pasal 56 Protokol Tambahan I dan Pasal 15 Protokol Tambahan II.

Pasal 56 Protokol Tambahan I berbunyi:

Bangunan-bangunan atau instalasi yang mengandung tenaga yang membahayakan, yaitu bendungan, tanggul dan pusat pembangkit tenaga listrik nuklir tidak boleh dijadikan objek serangan

Penyergapan tersangka teroris Abu Bakar Baasyir yang dilakukan di rumah sakit PKU Muhammadiyah Solo pada tanggal 28 Oktober 2002, apabila dibaca dalam konteks perang, sebenarnya melanggar ketentuan Pasal 19 Konvensi Jenewa 1949. Pasal 19 Konvensi Jenewa 1949 berbunyi:

Bangunan-bangunan tetap dan kesatuan kesehatan bergerak dari Dinas Kesehatan dalam keadaan apa pun tidak boleh diserang,

bahkan harus selalu dihormati dan dilindungi oleh pihak-pihak dalam sengketa.

Jadi, berdasarkan Pasal 19 Konvensi Jenewa, rumah sakit adalah daerah netral dan tidak boleh diserang, bahkan harus dilindungi. Meskipun pasal tersebut berlaku dalam konflik bersenjata, namun setidaknya ketentuan tersebut dapat menjadi pertimbangan dalam kasus penangkapan Abu bakar Baasyir di RSU PKU Muhammadiyah. Apalagi di samping dilakukan penangkapan secara paksa dan sewenang-wenang, aparat kepolisian yang bertugas saat itu juga melakukan kerusakan yaitu pecahnya kaca jendela rumah sakit dan mengakibatkan beberapa orang santri terluka.

Contoh lain tentang ketentuan Hukum Humaniter Internasional yang sangat relevan untuk diterapkan dalam konflik internal adalah ketentuan Konvensi Jenewa III tahun 1949 yang mengatur tentang Perlindungan Tawanan Perang (*Prisoner of War*). Ketentuan ini dapat diterapkan untuk memberikan perlindungan terhadap tersangka teroris atau tersangka kejahatan lain agar terhindar dari tindak kekerasan baik ketika dalam proses interograsi maupun ketika mereka berada dalam tahanan.

Pasal 17 Konvensi Jenewa III menyatakan:

Tidak ada penyiksaan fisik atau mental atau bentuk lain dari tindakan kekerasan, yang dapat ditimbulkan terhadap tawanan perang untuk dapat memperoleh informasi dalam bentuk apa pun darinya. Tawanan perang yang tidak ingin menjawab tidak dipersenkakan untuk diancam atau diperlakukan secara tidak menyenangkan ataupun merugikan.

2. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2002, dan 14 RUU Bidang Pertahanan.

Di samping Keputusan Menteri Pertahanan yang sudah dibahas di atas, perkembangan lain sebagai tindak lanjut implementasi hukum humaniter Internasional adalah dikeluarkannya UU Nomor 3 Tahun 2003. UU ini sebenarnya sebagai pengganti dari undang-undang sebelumnya, yaitu UU Nomor 20 Tahun 1982 tentang Ketentuan Pokok Pertahanan dan Keamanan Negara yang dirasakan sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman.

Di dalam undang-undang lama (UU No.20 Tahun 1982) terdapat satu persoalan yang berkaitan langsung dengan Hukum Humaniter, yaitu dalam kedua undang-undang itu disebutkan bahwa sistem pertahanan negara adalah sistem pertahanan yang bersifat semesta. Artinya semua warga negara mempunyai kewajiban untuk membela negara. Dapat disimpulkan bahwa hal ini berisiko dapat ditafsirkan bertentangan dengan Prinsip Pembedaan (*Distinction Principle*) dalam Hukum Humaniter di mana orang yang terlibat langsung dalam konflik bersenjata hanyalah peserta tempur (*Combatant*), jadi hanya angkatan bersenjata resmi negara saja yang terlibat dalam konflik senjata, sedangkan untuk penduduk sipil, terutama wanita dan anak-anak, orang tua, pemuka agama, petugas kemanusiaan harus dihindarkan dari sasaran tempur.

Dalam UU No. 3 Tahun 2002 Sistem Pertahanan Negara mengalami perubahan, di mana sebagai komponen utamanya adalah Tentara Nasional Indonesia (TNI), sedangkan komponen cadangan adalah warga negara, sumber daya alam, sumber daya buatan, sarana dan prasarana nasional, yang telah disiapkan untuk dikerahkan melalui mobilisasi guna memperbesar dan memperkuat komponen utama. Sedangkan komponen pendukungnya adalah warga negara, sumber daya alam, sumber daya buatan serta sarana dan prasarana nasional yang secara langsung atau tidak langsung dapat meningkatkan kekuatan dan kemampuan

komponen utama dan komponen cadangan.²⁸ Dengan posisi yang demikian ini maka kita masih menunggu bagaimana hasil pembahasan beberapa RUU yang sangat penting bagi pertahanan dan keamanan negara tersebut dapat segera dituntaskan sehingga implementasi terhadap Konvensi Jenewa tahun 1949 yang telah lama dilakukan oleh Pemerintah Republik Indonesia dapat segera direalisasikan dengan lebih baik lagi.

D. Penutup

Demikianlah beberapa contoh bagaimana ketentuan-ketentuan Hukum Humaniter mengatur beberapa persoalan penting yang terjadi dalam konflik bersenjata (perang). Menurut hemat penulis, ketentuan-ketentuan tersebut sangat relevan untuk dijadikan pedoman dalam menyelesaikan masalah pertahanan dan keamanan negara. Dalam tulisan ini yang dibicarakan adalah salah satu contoh saja dari masalah pertahanan dan keamanan negara, yaitu masalah terorisme. Maka, tidak menutup kemungkinan ketentuan ketentuan hukum humaniter itu juga dapat dijadikan pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah perlindungan sipil yang berkaitan dengan pertahanan dan keamanan negara.

Semua ketentuan hukum yang berkaitan dengan bidang pertahanan dan keamanan negara perlu disesuaikan lagi dengan ketentuan ketentuan dalam Hukum Humaniter. Dengan demikian, proses penegakan Hukum (*law enforcement*) dalam bidang pertahanan dan keamanan negara dapat lebih menjamin keadilan dan dapat memenuhi kewajiban “Menghormati dan menjamin Penghormatan” terutama terhadap ketentuan-ketentuan Hukum Humaniter internasional yang telah diratifikasi oleh Pemerintah Republik Indonesia dan terhadap Perjanjian Internasional lainnya, sebagai anggota masyarakat Internasional yang sekaligus berkewajiban untuk menaati segala ketentuan Perjanjian Internasional yang telah disepakati sesuai dengan *Due Process of Law* yang ada

di Indonesia dengan tetap menjamin kedaulatan Negara Republik Indonesia.[]

Catatan

- 1 *Al-Quran Terjemah per Kata*, Departemen Agama Republik Indonesia, Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Quran Revisi Terjemah oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al-Quran Departemen Agama Republik Indonesia, 2007, 517.
- 2 Haryo Mataram, *Bunga Rampai Hukum Humaniter (Hukum Perang)*, (Jakarta: Bumi Nusantara Jaya, 1988), 9.
- 3 Jean Pictet, *Development and Principles of International humanitarian Law* (Geneve: Martinus Nijhoff Publishers, 1985), 17.
- 4 Muhammad Sayyid Thanthawi, *Perlindungan Korban Konflik Bersenjata Dalam Perspektif Hukum Humaniter Internasional Dan Hukum Islam*, alih bahasa oleh Irfan Mas'ud dan Abdullah Syamsul Arifin. Jakarta: *Internattional Committee of The Red Cross*, 2008.
- 5 Ifdhal Kasim, *Statuta Roma, Mahkamah Pidana Internasional*, (Jakarta: Lembaga Penerbit dan Advokasi Masyarakat/ELSAM, 2000), viii-ix.
- 6 Syahmin AK, *Pokok-Pokok Hukum Organisasi Internasional* (Bandung: Bina Cipta, 1985), 156-170.
- 7 Mochtar Kusumaatmadja, *Konvensi-Konvensi Palang Merah 1949*, (Bandung: Bina Cipta, Cetakan ke empat, 1986), 9.
- 8 ICRC, *Penghormatan Terhadap Hukum Humaniter*, diterjemahkan Fadillah Agus dan Lies Siregar dari "Respect for International Humanitarian Law" (Jakarta: PT Rama Prado Kriya, 1999), 10.
- 9 Haryo mataram, *Sekelumit Tentang Hukum Humaniter* (Surakarta: Sebelas Maret University Press, 1984), 9.
- 10 As'ad as-Sahamrani, *Menyingkap Terorisme Dunia-Studi Literer Empiris Atas Doktrin Ideologis Aksi Terorisme*, (Surakarta: Era Intermedia, 2005), 115.
- 11 Ratifikasi adalah pernyataan formal suatu negara untuk ikut dalam suatu perjanjian internasional, biasanya ratifikasi diikuti dengan tindakan legislasi (membuat Undang Undang Nasional yang

mengadopsi ketentuan-ketentuan dalam perjanjian internasional tersebut). Ratifikasi itu bukanlah merupakan kewajiban tetapi merupakan tindakan politik (*Ratification is political act with legal consequences*”, baca selengkapnya tentang Perjanjian Internasional ini dalam Boer Mauna, *Hukum Internasional, Pengertian, Peranan dan Fungsi Dalam Era Dinamika Global* (Bandung: Alumni, 2000), 83–181.

- 12 Untuk Gerakan Aceh Merdeka ini berbeda dengan kondisi gerakan serupa di negara lain, di mana di Aceh kelompok GAM susah untuk dapat dikatakan menguasai sebagian wilayah RI. Karena anggota kelompok ini tersebar di wilayah Aceh, baik di kota maupun di desa dan bahkan banyak dari kalangan anggotanya berasal dari warga sipil biasa seperti petani, pegawai negeri, dan mahasiswa. Meskipun demikian GAM sudah memiliki angkatan bersenjata, bendera, susunan kabinet yang disiapkan untuk membentuk negara bahkan undang-undang. Syarat-syarat mana layak disejajarkan dengan gerakan pemberontak di negara lain seperti di Sri Lanka dan Filipina.
- 13 Baca pada “*Penghormatan Terhadap Hukum Humaniter Internasional, Op.cit.* 26.
- 14 “*The High Contracting Parties undertake to respect and to ensure respect for the present Convention in all circumstances*”, *Handbook of the International red cross and red Crescent Movement, Thirteenth Edition* (Geneva, 1994), 23, International Committee of The Red Cross, Geneva, Switzerland.
- 15 Ratifikasi adalah pernyataan formal suatu negara untuk ikut dalam Perjanjian Internasional.
- 16 Haryomataram, *Bunga Rampai Hukum Humaniter*, 159–160.
- 17 *Penghormatan terhadap Hukum Humaniter*, 25.
- 18 Mengedepankan Kepastian Hukum adalah tradisi yang sudah mendarah daging dan berurat berakar di Indonesia. Dalam tradisi seperti ini, seorang penegak hukum terkondisikan untuk selalu menerapkan ketentuan-ketentuan hukum yang sudah ada dalam undang-undang secara ketat. Jarang terjadi adanya penegak hukum yang berani lepas dari ketatnya ketentuan hukum, apabila ternyata memang ketentuan hukum tersebut sudah tidak dapat

menjamin keadilan atau malah sudah “*out of date*”. Hakim, misalnya, harus menjalankan peran tidak hanya sebagai penerap pasal undang-undang, tetapi harus mampu menggali nilai-nilai keadilan yang ada dalam masyarakat. Hakim mestinya menggunakan kebebasan dan kemandiriannya untuk keluar dari ketatnya peraturan hukum dan berani menggali dari sumber-sumber hukum lain bahkan berani memadukan beberapa sumber hukum asal semua dilakukan demi tercapainya keadilan. Hukum Progresif menawarkan bentuk pemikiran dan penegakan hukum yang tidak submisif terhadap sistem yang ada, tetapi lebih afirmatif (*Affirmative law enforcement*). Afirmatif berarti keberanian untuk melakukan pembebasan dari praktik konvensional dan menegaskan penggunaan satu cara yang lain. Langkah afirmatif akan menimbulkan lekukan-lekukan (terobosan). Baca dalam Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif*, Sebuah Sintesa Hukum Indonesia (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), 141–142.

- 19 Frits Kalshoven dan Liesbeth Zegveld, *Constraints on the Waging of War, an Introduction to International humanitarian law*, (Geneve, Switzerland: ICRC, 2001), 16–17.
- 20 Arlina Permanasari, dkk., *Pengantar Hukum Humaniter*, (Jakarta: International Committee of the Red Cross, 1999), 272–273.
- 21 Menurut Teori Transformasi, Hukum Internasional tidak dapat berlaku “*ex proprio vigore*” dalam Hukum nasional. Karena Hukum Internasional dan Hukum nasional merupakan dua sistem hukum yang berbeda, maka berlakunya Hukum Internasional dalam Hukum Nasional harus ditransformasikan melalui adopsi khusus (Baca dalam F. Sugeng Istanto, *Hukum Internasional* (Yogyakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 1994), 7.
- 22 Baca pada “*Handbook of the International Red Cross and Red Crescent Movement, Thirteenth Edition, International Committee of the Red Cross, Geneve, Switzerland*.”
- 23 Di Indonesia, badan yang menjalankan tugas kepalangmerahan adalah Palang Merah Indonesia (PMI), sebagaimana ditentukan dalam Keputusan Presiden No No.25 Tahun 1950. Keppres ini menyatakan: “... menunjuk bahwa ‘Perhimpunan Palang Merah Indonesia sebagai satu-satunya organisasi untuk menjalankan pekerjaan

Palang Merah di Republik Indonesia Serikat.' Ketentuan ini masih berlaku hingga saat ini. Namun, keputusan tersebut tidak mengatur tentang 'Penggunaan lambang dan nama Palang Merah baik pada waktu damai dan dalam masa sengketa bersenjata.' Untuk itu Undang Undang Kepalang-merahan yang akan dikeluarkan dalam waktu dekat ini mestinya mengatur secara lengkap tentang hal tersebut. Ketentuan yang perlu dirujuk adalah Konvensi Jenewa I tahun 1949 dan Protokol Tambahan I Tahun 1977 yang dijabarkan lebih lanjut dalam "Regulation on the Use of the Emblem of the Red Cross and Red Crescent by the National Societies". Fenomena tentang munculnya Gerakan Bulan Sabit Merah Indonesia (BSMI) sempat menjadi perdebatan karena dianggap bertentangan dengan Hukum humaniter internasional dan Keputusan Presiden tersebut di atas.

24 Arlina Permanasari, 286.

25 Arlina, Ibid.

26 Elizabeth Chadwick, *Self Determination, Terrorism, and The International Humanitarian Law*. (London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), 127-128.

27 Tung Yin, *Procedurals Due Process to Determine "Enemy Combatant" Status in the War on Terrorism*, <http://ssrn.com/abstract-790489>, 1-3.

28 Dari 16 RUU bidang pertahanan yang disepakati Pemerintah RI masuk dalam Prolegnas (Program Legislasi Nasional) Tahun 2010-2014 baru dua RUU yang disahkan menjadi undang undang, yaitu UU Industri Pertahanan dan UU Veteran RI. Menurut keterangan Menteri Pertahanan Purnomo Yusgiantoro dalam Raker dengan Komisi I DPR tanggal 20 mei 2013 masih banyak RUU yang belum selesai dibahas, antara lain, RUU Komponen Cadangan, RUU TNI, RUU tentang senjata api dan bahan peledak, RUU tentang disiplin Militer, RUU Peradilan Militer, RUU Rahasia Negara, RUU Bela Negara, RUU Keamanan Nasional dan RUU Hukum Pidana Militer (Baca pada *Harian Suara Karya* 21 Mei 2013, 4).



BAGIAN KEDUA

**Perspektif Muslim
tentang Jihad, Konflik,
dan Perdamaian**

Jihad dan Perang dalam Literatur Muslim

Imam Yahya

A. Pendahuluan

Perang adalah kata yang sensitif dan kontroversial dalam kehidupan manusia.¹ Sensitivitas kata “perang” didasarkan pada beberapa hal; *pertama*, perang berarti legalisasi terhadap kekerasan, pembunuhan dan sebagainya. *Kedua*, perang menonjolkan sikap rivalitas terhadap kelompok lain. Sementara sifat kontroversial karena bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keagamaan. Seorang orientalis kenamaan, Edmund Bosworth,² menyatakan bahwa umat Islam identik dengan umat yang suka perang dan haus darah.³ Hal ini didasarkan pada sejarah umat Islam sejak abad VIII hingga XVII M yang dihiasi dengan peristiwa perang dan pertikaian baik antara kaum muslim sendiri maupun antara kaum muslim dengan kelompok di luar umat Islam hingga sekarang ini.

Pernyataan ini tidak sepenuhnya benar dan juga tidak sepenuhnya salah. Dalam pandangan agama-agama, terutama Islam, perang merupakan salah satu ajaran agama yang diatur dalam kitab suci Al-Quran. Ayat-ayat perang sebagaimana yang tercantum dalam Al-Quran mengandung makna yang kontroversial. Satu sisi perang diartikan sebagai *al-jihad fi sabilillah* yakni

bersungguh-sungguh dalam menegakkan jalan Allah Swt.⁴ Namun di sisi lain, perang diartikan sebagai tugas kelompok atau tugas kenegaraan yang menjadi kewajiban seluruh warga negara. Perang merupakan tindakan politik kenegaraan dalam rangka mempertahankan dan menegakkan eksistensi sebuah negara.

Sebetulnya perang bukanlah konsep utama yang dikembangkan dalam Islam. Perang disyariatkan oleh Islam dalam rangka mempertahankan diri eksistensi Islam dan kaum Muslim. Penyariatannya ini tidak berbeda dengan kewajiban agama lainnya seperti melakukan *qisas* atau potong tangan bagi pencuri. Setiap hukum diikuti dengan berbagai teknis operasionalnya, baik sanksi hukum maupun hukum acaranya.

Munculnya pertikaian di Timur Tengah yang berkembang hingga sekarang ini seperti di Israel dan Palestina tidak bisa digeneralisir sebagai ungkapan kesalehan umat (Islam, Yahudi dan Kristen) dalam melaksanakan syariat agamanya. Begitu juga dengan konflik kontemporer seperti terorisme 11 September 2001 yang terjadi di pusat kota New York bukanlah pencerminan perilaku umat Islam karena kesalehannya. Pertikaian dan kekerasan yang terjadi karena berbagai kepentingan yang melingkupi para pemeluk agama, seperti tekanan sosial, ekonomi dan politik. Perang atau konflik di kalangan internal maupun eksternal umat Islam bukanlah milik zaman klasik semata, tetapi juga milik era serba modern ini. Persoalannya adalah apakah betul konflik internal dan eksternal umat Islam itu dilandasi oleh alasan-alasan keagamaan? Perang yang terjadi di sepanjang zaman kehidupan umat manusia ini disebabkan oleh berbagai kepentingan sosial politik⁵ dan ekonomi.⁶ Tak terkecuali perang yang terjadi di era Nabi hingga *al-khulafa al-rasyidun*, di mana kaum muslim berada dalam suasana ketaatan agama yang baik.

Dalam sejarah kehidupan umat manusia, perang merupakan tradisi manusia yang universal dan turun temurun sejak masa klasik hingga masa modern sekarang ini. Dalam catatan sejarah

sejak abad ke-15 SM hingga abad ke-19 M (34 abad), ada sekitar 31,5 abad di mana umat manusia selalu dirundung peperangan yang terus-menerus. Sementara lebihnya sekitar 2,5 abad, umat manusia hidup dalam suasana damai.⁷ Dalam sejarah politik Islam, perang menjadi sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dari perilaku kaum muslim sejak masa Nabi hingga sekarang ini. Pada masa Nabi tercatat ada istilah *ghazwah* dan *sariyyah*, perang yang diikuti oleh nabi secara langsung dan perang yang hanya diserahkan kepada para sahabat Nabi.⁸ Kemudian masa *al-khulafa al-razyidûn*, perang sangat dominan dalam melihat eksistensi kaum muslim pada saat itu. Perang tidak saja berdimensi politik tetapi juga sebagai bagian dari kerja sosial kemasyarakatan.⁹

Lebih lanjut peperangan yang terjadi pada masa imperium Umayyah dan Abbasiyah telah menghantarkan pada terbentuknya sistem ketentaraan di lingkungan pemerintahan Islam. Perang ke daratan Eropa dan Asia yang dilakukan kaum muslim menambah variasi perang. Namun demikian, para penulis sejarah muslim pada masa-masa awal sampai perkembangan yang paling mutakhir lebih banyak melihat pembahasan perang identik dengan jihad.¹⁰ Tak berlebihan jika sejarah perang dalam Islam tidak lagi dipandang sebagai sebuah tatanan kehidupan politik, tetapi bagian dari pelaksanaan ajaran agama.

B. Jihad: Bahasa Perang dalam Agama

Dalam penulisan sejarah Islam, perang dan tentara merupakan dua kata yang berkesinambungan. Untuk itu membahas perang berarti membahas tentara, dan sebaliknya. Beberapa istilah yang dipakai untuk membahasakan masing-masing kata tersebut di antaranya; *al-Jihad*, *al-Qital*, *al-Harb*,¹¹ *Sariyyah*, *Ghazwah*, *al-Askariyyah*, *al-Jaisy*, *al-Jund*. Para penulis menggunakan pilihan kata-kata ini sesuai dengan tujuan penulisan masing-masing.

Secara umum, penggunaan istilah itu dapat dikategorisasikan menjadi dua rumpun; *pertama* untuk menunjukkan aktivitas

perang atau aktivitas yang dilakukan oleh kelompok tentara dalam konteks Islam; seperti *al-Jihad*, *al-Qital*, *al-Harb*, *Satiyyah*, dan *Ghazwah*. Beberapa kata ini memberi banyak inspirasi perjuangan dalam konteks mempertahankan Islam dari berbagai musuh-musuh di luar Islam. Sementara rumpun *kedua* tetap menunjukkan pada eksistensi tentara dalam struktur ketatanegaraan. Istilah yang dipakai, antara lain; *al-Jaisy*, *al-'Askariyyah*, dan *al-Jund*. Penggunaan istilah ini sesuai dengan visi yang dikembangkan, yakni visi kebangsaan dan kenegaraan.

Namun dari beberapa kata tersebut, yang sering digunakan adalah *al-Jihad*, *al-Ghazwun* dan *al-Harb*. Secara bahasa tiga kata tersebut mempunyai arti sama, yakni memerangi musuh. Namun dari pemaknaan kata per kata itulah yang kemudian membedakan secara diametral tentang arti “musuh”. *Pertama*, musuh dalam konteks keagamaan; *kedua*, musuh dalam konteks kenegaraan.

1) Konteks keagamaan

Musuh dalam arti keagamaan adalah musuh kaum muslim yakni non-muslim atau kaum *kuffar*, sehingga memerangi mereka berarti menegakkan agama Islam (jihad).

Arti jihad berarti sungguh-sungguh dalam melaksanakan sesuatu. Dalam konteks tata bahasa Arab, kata jihad itu *shighat* “*musyarakah*”, yakni yang mempunyai arti bersama-sama. Para ulama membagi jihad ke dalam 3 arti; jihad terhadap musuh-musuh yang nampak (*zhahir*), memerangi musuh berupa setan, dan memerangi hawa nafsu. Ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran (QS. al-Haj [22]: 39, QS. at-Taubah [9]: 73) yang secara eksplisit menyebutkan kata jihad.

Dalam terminologi agama, jihad tidak serta merta diartikan sebagai mengangkat senjata untuk memerangi non-muslim, sebagaimana dipahami sebagian kalangan umat Islam. Secara umum,

arti jihad dikategorisasikan menjadi tiga pengertian; jihad dengan hati jihad dengan harta benda, dan jihad dengan nyawa.

- a) *Jihad dengan hati*, maksudnya adalah berjihad untuk memerangi hawa nafsu yang muncul dari dirinya sendiri. Hawa nafsu ini hanya bisa ditangani oleh dirinya sendiri. Inilah yang dimaksud dengan jihad internal, yakni jihad dalam memerangi hawa nafsu, yang dalam bahasa Nabi disebut sebagai jihad *al-akbar*. *Jihad* diinterpretasikan sebagai upaya individual seorang hamba untuk mendekatkan diri kepada *Khaliq*-nya, hanya diri sendirilah yang bertindak sebagai subjek menang atau kalah.
- b) *Jihad dengan harta benda*. Yakni mendermakan hartanya di jalan Allah. Pada pengertian ini, jihad diartikan sebagai *social action* (aksi sosial) antarsesama makhluk. Konteks kemiskinan yang selalu melanda umat Islam di sepanjang zaman tentunya harus menjadi perhatian kaum muslim untuk berusaha maksimal agar terbebas dari segala bentuk kemiskinan. Islam telah mengajarkan prinsip ekonomi Islam seperti zakat dan *bait al-mal* yang secara konseptual bisa menjadi kekuatan besar dalam rangka meningkatkan kesejahteraan umat.
- c) *Jihad dengan nyawa*. Pada pengertian ini, jihad diartikan sebagai perang yang sesungguhnya, *bellum justum* dan *bellum pium* yakni perang demi keadilan dan kesalehan. Menurut Edmund Bosworth dalam *Armies of the Prophet*, jihad dalam pengertian inilah yang merupakan salah satu isu populer dalam proses hubungan Islam dan Kristen selama beberapa abad. Kontak Islam dan Kristen ini ditandai dengan banyaknya konflik militer dan angkatan laut antara negara-negara Islam dan non-Islam.¹²

Dalam berbagai pendapat para ahli fikih, jihad diartikan sebagai upaya yang dilakukan kaum muslim dalam memerangi

non-muslim karena memaksa mereka untuk menganut Islam.¹³ Mereka sepakat bahwa jihad itu dilakukan dalam rangka menolong agama Islam dengan memerangi kaum kafir.

2) Konteks kenegaraan.

Musuh dalam arti kedua adalah musuh politik dalam arti musuh negara Islam Madinah. Siapa saja Islam maupun non-Islam yang berusaha melawan kepemimpinan negara berarti harus diperangi. Pengertian ini jelas konteksnya adalah kenegaraan. Begitu juga dengan kata “*al-Harb*” yang masuk rumpun kedua dalam pengertian perspektif politik. Musuh di sini adalah musuh dari komunitas politik Islam atau negara Islam, yakni militer dari negara musuh. Kata *al-harb* diambil dari teks Al-Quran yang bermakna peperangan: (1) QS. Al-Maidah [5]: 64, (كَمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ) menyalakan api peperangan; al-Anfal [8]: 57, (فَإِذَا تَنَقَّطْتُمْ فِي الْحَرْبِ) menemui mereka dalam peperangan, dan QS Muhammad [47]: 4. (حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ) menerima tebusan sampai perang berhenti.

Apalagi kalau dilihat dari konteks ayat tersebut, tiga surah tersebut adalah surah-surah Madaniyah di mana ayat ini diturunkan setelah Nabi berada di komunitas negara Islam Madinah. Sebagai sebuah negara Islam yang mempunyai masyarakat politik, tentu Madinah mempunyai seperangkat sistem kenegaraan seperti lembaga pemerintahan dan kekuatan militer. Lembaga pemerintahan Islam waktu itu diselenggarakan sesuai dengan pokok-pokok ajaran Islam, dan militer sebagai kekuatan pertahanan ditugaskan untuk mempertahankan negara dari serangan musuh-musuh asing.¹⁴ Bahkan sebagai wujud dari kesuksesan suatu negara adalah melakukan agresi ke negara-negara tetangganya.

Tak berlebihan apabila militer di negara-negara Islam waktu itu menggunakan simbol-simbol Islam untuk menumbuhkan semangat kebersamaan. Apalagi pada masa-masa awal Islam di saat *ghirah* (kepatuhan dan semangat) keagamaan masih sangat kental dengan segala tindak tanduk masyarakat muslim. Islam

tidak saja dipandang sebagai sebuah agama dengan segala ajaran dan aturannya, tetapi Islam juga dilihat sebagai sebuah *Islam-dom* yang politik (dunia Islam) dan bertolak dari gagasan *Dar al-Islam*.¹⁵ Dengan demikian konsep *al-Harb* dalam pengertian perang (*qatl*) yang berkembang pada awal Islam dilaksanakan oleh sekelompok masyarakat sebuah negara dalam rangka mempertahankan kekuasaan negara.

Sementara *al-jihad* dalam pengertian sama yang dipahami belakangan adalah bernuansa keagamaan, yakni dalam rangka menegakkan sendi-sendi agama Islam. Cl Cahen menyatakan bahwa cikal-bakal militer dalam Islam adalah bentuk peperangan atau penyergapan yang dilakukan oleh pengikut Nabi Muhammad.¹⁶ Kaum *muhajirin* yang berasal dari Mekah sudah terbiasa dengan perikehidupan padang pasir yang kental dengan peperangan dan penyergapan. Perpindahan kaum muhajirin ke Madinah tetap melakukan kebiasaan peperangan dan penyergapan dalam menyelesaikan suatu masalah. Perbedaannya adalah, setelah masuk Islam niatan atau tujuan peperangan dan penyergapan tidak hanya demi kelompok tetapi ditambah dengan niatan membela keyakinan yang diperjuangkan, tauhid kepada Allah. Nabi Muhammad sendiri menyatakan bahwa peperangan itu sebenarnya tipu daya.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَنَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَرْبُ خُدْعَةٌ.

Diriwayatkan Ahmad bin Mani' dan Nadr bin Aly, keduanya berkata, bercerita Sufyan bin Utaibah, dari Amr bin Dinar, Jabir bin Abdullah berkata, Rasulullah saw. bersabda: Peperangan itu adalah tipu daya.¹⁷

Pengertian ini yang kemudian memberikan arti bahwa peperangan itu sesuatu yang seharusnya dihindari karena sifatnya tipu daya, tetapi karena posisi umat Islam sebagai objek perang (yang ditipu daya), maka umat Islam diperbolehkan untuk membalas, meskipun harus dengan cara tipu daya. Maka dengan terpaksa perang harus ditegakkan dalam rangka menghindari tipu daya musuh.

C. Gagasan Perang dalam Teks Agama

Al-Quran diturunkan sebagai doktrin Islam menekankan pada ajaran perdamaian.¹⁸ Secara harfiah Islam bermakna damai, aman, selamat dan penyerahan diri. Dalam ritual shalat, yang merupakan kewajiban utama dalam Islam, ikrar terakhir yang diucapkan adalah memberikan keselamatan dan kedamaian bagi sesama umat manusia. Shalat menjadi gambaran bahwa keseluruhan ajaran dalam Islam adalah perdamaian. Namun tidak selamanya ajaran ideal itu bisa direalisasikan sesuai dengan konsep awal, *maqashid syari'ah*.¹⁹ Karena dalam sejarahnya, konsepsi di atas tidak selalu seiring dengan perjalanan umat Islam. Ajaran Islam senantiasa mengajarkan konsep ideal yang bisa menjadi panutan bagi manusia di mana dan kapan berada, melalui pemahaman teks yang tercantum dalam Al-Quran dan Hadis.

Teks Al-Quran yang diturunkan 14 abad yang lampau tentunya tidak bisa berbicara dan memberi makna (arti) sendiri tanpa intervensi pemikiran dan kesadaran manusia. Tentunya pemikiran dan kesadaran manusia itulah yang akan menyebabkan sebuah teks-teks Al-Quran, termasuk teks tentang peperangan, bermakna bagi kehidupan manusia. Untuk itu dalam memahami teks-teks perang tidak bisa dipahami hanya dengan melihat teks *ansich*. Meminjam istilah Nashr Abu Zayd, pendekatan makna sebuah teks perlu perlu memadukan makna (*dalalah*) dan signifikansi (*magza*). Pemahaman makna berarti pemahaman teks dilihat dari konteks internal bahasa dan konteks eksternal sosio

kultural bahasa. Sedangkan signifikansi berkembang sesuai dengan perubahan cakrawala pembacaan terhadap teks.²⁰

Pemahaman terhadap muatan sejarah dan konteks harus dibarengkan dengan menghadirkan teks-teks perang secara bersamaan. Untuk itu terbuka kemungkinan apa yang akan dijelaskan berbeda dengan pemahaman yang sudah ada. Tetapi penulis mencoba menghadirkan ayat-ayat suci Al-Quran dalam bentuk makna dan signifikansi.²¹ Untuk itu, dalam membaca teks Al-Quran dibutuhkan tafsir atau takwil sebagai usaha menyingkap arti teks sesuai dengan konteks di mana Al-Quran itu diturunkan. Dalam konteks *ulumul Qur'an* dikenal *asbab al-nuzûl*, yakni mengetahui sejarah teks itu diturunkan.

D. Aturan Perang dalam Islam

Adapun ayat-ayat yang konteksnya perang sangatlah banyak macamnya. Ayat peperangan yang pertama kali turun adalah yang menyatakan bahwa peperangan diperbolehkan manakala memenuhi beberapa persyaratan; pertama, karena kaum muslim dianiaya atau untuk mempertahankan diri, kedua, menjalankan agama, dan ketiga kebebasan agama yang terampas.²²

1. Karena kaum muslim dianiaya atau untuk mempertahankan diri

Untuk mengetahui penjelasan sebab-sebab diperbolehkannya perang dari perspektif teks klasik adalah upaya defensif (mempertahankan diri). Firman Allah Swt. dalam firman-Nya, yakni QS. Al-Hajj [22]: 39–40 menyampaikan pesan-pesan bahwa perang adalah karena pertahanan diri.

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka

tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama) -Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.

Pada posisi *mazhlûm* (teraniaya), siapa pun dan di mana pun, seseorang akan memunculkan keajaiban untuk membelanya dari keteraniayaan. Oleh karena itu prinsip Islam untuk melakukan perlawanan tidak saja berdimensi keagamaan tapi juga berdimensi kemanusiaan. Secara riil, peperangan itu pada dasarnya membinasakan nyawa manusia, namun dalam konteks jihad ini posisi perang yang disyariatkan adalah dalam rangka mempertahankan diri. Dengan demikian perang ditegakkan agar tidak terjadi pertumpahan darah yang lebih banyak di antara umat yang bertikai.²³ Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 193 Allah Swt. berfirman sebagai berikut

Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.

Ayat ini merupakan ayat perang yang pertama kali turun di Madinah. Pada saat ayat ini turun, Nabi sedang melakukan pertahanan perang. Ayat ini diturunkan ketika perjanjian Hudaibiyah dilanggar oleh kaum musyrik Mekah yang mengusir Nabi dan sahabat-sahabatnya untuk berkunjung ke Ka'bah. Apabila telah memenuhi alasan-alasan dasar diperbolehkannya perang dalam Islam, yakni ketika orang Islam dizalimi atau diusir dari kampung halaman mereka, maka mereka diperbolehkan untuk melaksanakan perang. Bentuk-bentuk penzaliman dan pengusiran

bisa berupa kepentingan mempertahankan posisi, kepentingan mendapatkan materi serta memperbudak kelompok lain. Abdurrahman Abdul Qadir Kurdi menambahkan persoalan lain yang mewajibkan dilakukan peperangan, antara lain, mereka merusak lingkungan hidup di dunia ini.²⁴

Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa sesungguhnya perang itu dibenci oleh Allah dan manusia, karena akibat perang adalah pembinasaan nyawa umat manusia. Persoalan nyawa adalah persoalan krusial dalam kehidupan di dunia ini. Tak dapat dipungkiri bahwa akibat peperangan akan bergelimang kekerasan dan kesengsaraan. Karena itu, peperangan hanya boleh dilaksanakan pada waktu terpaksa.²⁵ Pernyataan Abdurrahman Abdul Qadir Kurdi ini sejalan dengan keinginan sebagian para ulama Fikih dan Ushul yang memasukkan *al-biah* (lingkungan hidup) sebagai salah satu dari *al-dharûrat al-khamsah* menjadi *al-dharûrat al-sadisah*. Kebebasan untuk mempertahankan lingkungan hidup merupakan hak asasi manusia, dan berkewajiban untuk memeliharanya. Di sini jelas bahwa Islam tidak mengajarkan kepada umatnya untuk melakukan peperangan karena kejayaan dan kompetisi untuk berbagai kepentingan materi. Secara hati-hati Al-Quran menjelaskan peraturan-peraturan hak asasi demi untuk menegakkan perdamaian, persaudaraan, serta pertimbangan humanisme (kemanusiaan). Islam tidak menginginkan pengalaman umat Islam yang diserang oleh kelompok lain tanpa ada alasan tertentu.

Tanpa ada kepentingan-kepentingan yang konstitusional, peperangan atau “jihad” tidak bisa ditegakkan karena akan membawa kerusakan bagi yang diserang dan membawa kebanggaan atau bermegah-megahan bagi kelompok yang menguasai. Bukankah Islam dengan tegas menginginkan adanya distribusi kekayaan demi untuk kesejahteraan umat manusia.²⁶ Dalam konteks tentara di sebuah negara di mana Al-Quran sebagai Konstitusi umat Islam, maka dibatasi tiga hal utama; konstitusi memperbolehkan jihad atau peperangan; membela negara Islam dari

serangan negara lain, membebaskan orang dari segala jenis kekuasaan yang menindas, dan menyeru manusia kepada Islam dan menunjukkan pesan-pesan agama kepada semua orang dalam pengertian sebagai ajakan atau pertimbangan. Dari latar belakang ini maka muncul kewajiban menjalankan perang dalam konteks membela kenegaraan. Ayat ini dalam perspektif fikih menjadi kata kunci kewajiban untuk melakukan peperangan apabila memenuhi syarat-syarat di atas.²⁷

2. Kebebasan agama yang terampas

Ada beberapa ayat Al-Quran dan teks hadis yang menyampaikan dalil bahwa perang itu bisa dilakukan manakala kebebasan untuk melaksanakan agama terampas, baik itu dilakukan oleh musyrik Quraisy, suku Quraisy. Dalam ayat lain Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah [2]: 216.

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Menurut sahabat Ibn Abbas, ayat ini adalah ayat pertama turun yang mewajibkan melakukan peperangan. Namun demikian perang yang dilaksanakan pada waktu nabi adalah di luar bulan haram.²⁸ Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa sesungguhnya perang itu dibenci oleh Allah dan manusia, karena akibat perang adalah pembinasaan nyawa umat manusia. Persoalan nyawa adalah persoalan krusial dalam kehidupan di dunia ini. Tak dapat dipungkiri bahwa akibat peperangan akan bergelimang kekerasan dan kesengsaraan. Karena itu peperangan hanya boleh dilaksanakan pada waktu terpaksa.

Menurut Wahbah Zuhaili secara umum peperangan antara kelompok dengan kelompok lain, atau antarnegara dengan

negara lain disebabkan oleh banyak hal; perbedaan paham keagamaan, perbedaan pandangan politik, tertolak tujuan bersama, dan penjajahan suatu negara karena sesuatu. Namun demikian peperangan yang dilakukan selama sejarah Islam ditujukan kepada tiga kelompok, yaitu: ²⁹

- 1) Orang-orang musyrik yang memulai perang terhadap umat Islam. Di sini umat Islam sebagai pihak yang diserang, sehingga harus mempertahankan diri untuk menyelamatkan hak-haknya sebagai muslim.
- 2) Pihak-pihak yang membatalkan perjanjian secara sepihak. Kelompok ini bisa dilihat pada waktu terjadi perjanjian antara Nabi dengan kaum Yahudi Madinah, di mana bani Qainuqa, Bani Nadzir dan Bani Quraizha adalah pendukung utamanya.
- 3) Musuh-musuh Islam yang bersekutu dalam rangka menghancurkan negara Islam. Mereka terdiri atas kaum Yahudi, Kristen maupun kelompok-kelompok orang Islam yang tidak sepaham dengan pimpinan pemerintahan.

Apabila kita teliti tiga kelompok di atas, maka pengelompokan itu didasarkan alasan keagamaan. Hal ini karena pengelompokan ini ditujukan pada waktu Islam masih berada di Mekah, di mana Nabi belum mempunyai komunitas masyarakat muslim yang sekaligus komunitas politik. Di Mekah Nabi belum merintis dibentuknya pemerintahan Islam, karena konsentrasi Nabi dititikberatkan pada persoalan dakwah Islam di kalangan kaum Quraisy yang notabene adalah keluarga dekat Nabi.³⁰

Begitu juga dalam hadis, ada beberapa hadis-hadis yang berkaitan dengan kebolehan menyerbu orang kafir, disebabkan mereka tidak suka terhadap Islam dan orang Islam. Di antaranya adalah hadis Nabi: ³¹

حَدَّثَنَا نُعَيْمٌ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ مُحَمَّدِ الطَّوِيلِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلُّوهَا صَلَاتِنَا وَاسْتَقْبَلُوهَا قِبَلَتْنَا وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا فَقَدْ حَرَمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ

Dari Nuaim berkata bercerita Ibn Mubarak dari Humaid dari Anas bin Malik berkata: Rasulullah saw. bersabda; Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mengucapkan kalimat *Lailaha illa Allah*, apabila mereka telah mengucapkan dan mendirikan shalat, menghadap kiblat yang sama, dan menyembelih sebagaimana kita melakukan penyembelihan, maka haram bagi kami darah dan hartanya kecuali hak-haknya tertentu, dan kepada Allah-lah pertanggungjawaban mereka.

Hadis di atas secara tekstual menggunakan kata “memerangi manusia hingga mengucapkan kalimat *Lailaha illa Allah*” sehingga dapat diartikan perang agama, karena yang tidak beragama Islam harus diperangi. Namun dalam syarh *Fathu al-Bari*, maksud kata tersebut adalah orang-orang yang musyrik kepada Allah. Mereka yang musyrik itu boleh diperangi karena tidak suka terhadap Islam dan orang Islam. Jadi, bukan karena tidak Islamnya, tetapi karena permusuhannya dengan Islam dan kaum muslim.

Sementara bagi mereka *ahl al-kitab* yang tidak bermusuhan dengan kaum muslim, maka jizyah menjadi alternatif agar hak-haknya dilindungi dalam negara Islam.³² Tidak ada perintah untuk membunuh para *ahl al-kitab* pada saat itu. Dari hadis ini bisa diambil kesimpulan bahwa peperangan bisa dilakukan menurut aturan Islam adalah manakala didasari dua hal; *pertama* peperangan disebabkan menolak musuh, *kedua* menegakkan kebebasan untuk menjalankan agamanya masing-masing. Hadis ini jelas-jelas memberikan pengertian kepada kita bahwa konteks peperangan dalam politik Islam adalah karena menghalau musuh-musuh negara Islam, bukan orang per orang.³³

Dalam *Sarh Siyar al-kabir* disebutkan bahwa Sufyan bin Uyainah berkata; Rasulullah saw. diutus oleh Allah dengan empat pedang; pedang *pertama* untuk memerangi orang musyrik, *kedua* pedang untuk memerangi orang-orang murtad dari agama Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Fath: 16, *ketiga*, untuk memerangi ahli kitab dan majusi, *keempat* pedang untuk memerangi orang-orang membangkang kepada negara (*bughat*).³⁴

Pada kelompok ketiga, konteksnya adalah di Madinah di mana ahli kitab diperangi manakala tidak mau memberikan jizyah. Sebaliknya, apabila ahli kitab dan majusi memberikan jizyah maka bagi mereka diperbolehkan untuk hidup berdampingan di Madinah. Beberapa analisis di atas menggambarkan secara detail kepada kita, bahwa perang-perang yang dilakukan Nabi dalam sejarah Islam lebih dikarenakan persoalan politis. Apalagi kita bisa membuktikan bahwa peperangan Badar di mana umat Islam mengalami kemenangan terjadi setelah mereka pindah ke Madinah (*muhajirin*). Pada awal pertama dakwah Islam di Mekah, terutama setelah Nabi mendapatkan wahyu kenabian, Nabi Muhammad dan kaum muslim tidak diperkenankan untuk melakukan peperangan.³⁵ Hal ini karena Nabi diutus untuk menyampaikan risalah kepada kaumnya.

Dalam perspektif politik, perang adalah politik dalam bentuk lain. Perang memang kelanjutan dari strategi politik sebagaimana dikenalkan oleh Clausewitz ahli strategi militer berkebangsaan Amerika. Perang merupakan tindakan terakhir apabila negosiasi politik tidak berhasil.³⁶ Dalam bahasa berbeda, Syafiiyah menyatakan:

وَجُوبُ الْجِهَادِ وَجُوبُ الْوَسَائِلِ لَا الْمَقاصِدِ، إِذِ الْمَقْصُودُ بِالْقِتَالِ إِنَّمَا هُوَ
الْهُدَايَةُ وَمَا سِوَاهَا مِنَ الشَّهَادَةِ. وَأَمَّا قَتْلُ الْكُفَّارِ فَلَيْسَ بِمَقْصُودٍ، حَتَّى لَوْ
أَمَكْنَ الْهُدَايَةَ بِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ بَعْدَ جِهَادٍ كَانَ أَوْلَى مِنَ الْجِهَادِ.³⁷

Diwajibkannya jihad itu karena ada sebab, bukan suatu tujuan akhir, karena yang menjadi tujuan akhir adalah memberikan hidayah bagi orang kafir. Maka membunuh orang kafir itu bukanlah tujuan, karena apabila mereka sudah mendapatkan hidayah, jihad bukanlah cara yang terbaik.

Lebih dari itu, teks Al-Quran yang telah empat belas abad yang lalu harus dipahami sesuai dengan dengan konteks *Asbab al-Nuzûl*. Perang yang terjadi sebelum Nabi Hijrah akan berbeda dengan perang yang dilakukan setelah Hijrah. Pemahaman teks perang era Nabi di mana negara masih bersifat primitif, akan mempunyai pemaknaan berbeda dengan pemaknaan perang pasca-negara bangsa. Perubahan konteks negara bangsa tentunya beriringan dengan konsep negara yang sudah lintas suku, lintas bangsa.³⁸ Oleh karena itu, teks-teks Al-Quran yang berkaitan dengan perang harus dibaca dengan menggunakan bacaan yang kontekstual.

Hadis di atas menjelaskan perintah perang yang disampaikan Rasulullah kepada para sahabatnya. Para fuqaha bersepakat bahwa yang dimaksud “*an-nas*” dalam hadis tersebut adalah orang-orang musyrik. Sementara kaum ahli kitab yang berdomisili di negara Islam tetap diperbolehkan. Asalkan mereka mau membayar jizyah (bayaran) kepada negara Islam.³⁹

Berangkat dari hadis ini pula sebagian ahli fikih menyatakan bahwa sebab-sebab perang bukanlah persoalan agama tetapi persoalan politik.⁴⁰ Konteks perang adalah konteks politik, yakni kekuasaan negara Islam atas kelompok-kelompok politik lainnya.⁴¹ Hal ini didasarkan pada perbedaan pemahaman para ulama tentang teks “kita diperintahkan untuk memerangi kaum musyrik hingga membaca *lailaha illa Allah*”.

Imam Nawawi dalam *Syarah Muslim* menyatakan bahwa kata “*yasyhadu*” tidak sekadar ikrar dengan *lisan* (perkataan) tetapi melakukan dengan *af’al* (perbuatan). Karena bisa saja kaum

muslim yang tertangkap menyatakan ikrar *la ilaha illa Allah*, namun sekadar *well service* belaka. Untuk itu bagi Usamah bin Zaid pernyataan *lailaha illa Allah* tidaklah cukup. Bahkan diceritakan orang yang hanya mengucapkan *lailaha illa Allah*, tetap dibunuh oleh Usamah, meski belakangan perbuatan itu dilarang oleh Nabi. Larangan Nabi itu sesuai dengan dalil ushul fikih yang dikembangkan para ahli fikih dan ushul fikih; *Nahnu Nahkumu bi al-zhawahir wa la nahkumu bi al-sarair* (kami menghukumi berdasarkan apa yang tampak, bukan terhadap apa yang tidak tampak).

3. Etika Perang dalam Literatur Islam

Jihad menurut Islam bukanlah sebuah kegiatan kejam yang ditujukan terhadap orang bukan Islam. Akan tetapi, jihad adalah sebuah peristiwa yang dialamatkan kepada satu perjuangan bulat dalam bentuk melancarkan perang terhadap kejahatan di dalam beragam bentuk dan rupanya. Di dalam Islam, perang bukannya satu perbuatan yang membabi buta. Perang mempunyai fungsi materiil dan moral, yaitu pemeliharaan diri sendiri dan pemeliharaan peraturan moral di dunia ini.

Salah satu fungsi moral yang dikembangkan adalah bahwa perang tidak boleh melukai kaum masyarakat umum (baca: kaum sipil). Perang hanya memperbolehkan kontak antara pasukan sebuah negara atau kelompok dengan pasukan lainnya. Sebenarnya Islam telah menyatakan bahwa peperangan itu tidak dikehendaki, peperangan dibolehkan manakala bersifat mempertahankan hak-hak manusia (defensif). Perang terpaksa dilakukan agar kita bisa menjaga eksistensi kehidupan umat manusia. Untuk itu, perang yang dilakukan dalam tradisi Islam betul-betul menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan kemasyarakatan. Hal ini tercermin dalam beberapa teks klasik di bawah ini.

1. Perang itu urusan laki-laki

Dalam hadis, perempuan, anak-anak, dan hamba sahaya tidak boleh ikut perang. Sebaliknya Islam juga melarang menjadikan mereka sebagai perisai perang.

حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بِهَذَا وَعَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي عَمْرَةَ عَنْ
عَائِشَةَ بِنْتِ طَلْحَةَ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
سَأَلَهُ نِسَاؤُهُ عَنِ الْجِهَادِ فَقَالَ نَعَمْ الْجِهَادُ الْحَجُّ

Bercerita kepadaku Sufyan, dari Muawiyah demikian, dari Habib bin Abi 'Amirah dari 'Aisyah binti Thalhah dari Aisyah Ummil Mukminin. Ketika istri Nabi bertanya kepada Nabi tentang jihad, Nabi bersabda, "Sebaik-baik jihad adalah haji."

Hadis ini melarang seorang perempuan ikut berperang di medan perang, karena sesungguhnya perang itu urusan para laki-laki. Menurut hadis yang diriwayatkan Aisyah, beliau memohon izin kepada Nabi untuk ikut berperang namun Nabi bersabda bahwa ibadah haji itu lebih baik daripada perang di jalan Allah.⁴²

Bagitu juga dengan anak-anak yang belum baligh. Mereka belum diperbolehkan mengikuti perang di medan perang.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَرَضَهُ يَوْمَ أُحُدٍ
وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً فَلَمْ يُجْزِهِ وَعَرَضَهُ يَوْمَ الْخَنْدَقِ وَهُوَ ابْنُ خَمْسِ عَشْرَةَ
سَنَةً فَأَجَازَهُ

Dari Ibn Umar r.a., sesungguhnya Nabi melarangku untuk ikut berperang, sementara umurku 14 tahun, dan pada perang khandak di mana aku berumur 15 tahun, akuizinkan ikut berperang.⁴³

Pelarangan anak untuk berlaga di medan perang tentunya demi penghormatan terhadap anak-anak pada masa depan.

Kelompok terakhir yang tidak diwajibkan mengikuti perang adalah hamba sahaya. Sebagaimana disebutkan dalam hadis.⁴⁴ Hamba sahaya atau budak tidak mempunyai hak untuk berperang di jalan Allah. Karena, yang berhak berperang adalah mereka yang merdeka dan mempunyai kekuatan. Begitu juga dengan hadis yang menerangkan tentang pertemuan kaum muslim dengan non-muslim.⁴⁵

عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ كِتَابِ رَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَالُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى فَكَتَبَ إِلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حِينَ سَارَ إِلَى الْحُرُورِيَّةِ يُخْبِرُهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ الَّتِي لَقِيَ فِيهَا الْعَدُوَّ يَنْتَظِرُ حَتَّى إِذَا مَالَتِ الشَّمْسُ قَامَ فِيهِمْ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّؤْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا وَاعْمَلُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ

Diriwayatkan daripada Abu an-Nadhri tentang surat seorang lelaki yang berasal dari Aslam dari kalangan para Sahabat Nabi s.a.w. Lelaki tersebut bernama Abdullah bin Abi Aufa. Kemudian dia menulis surat kepada Umar bin Ubaidillah ketika dia berangkat pergi kepada kaum Harurriyah (salah satu golongan Khawarij) yang menceritakan bahawa Rasulullah saw. ketika bertemu musuh, baginda akan menunggu sehingga matahari condong ke arah barat. Kemudian baginda bangkit lalu bersabda: “Wahai sekalian manusia! Janganlah kamu mengharapkan untuk bertemu dengan musuh dan mohonlah kesejahteraan kepada Allah. Jika kalian bertemu musuh, bersabarlah. Ketahuilah bahwa surga itu berada di bawah bayang-bayang pedang.”

2. Larangan membunuh orang-orang yang sedang beribadah

Para ulama menyatakan bahwa dalam peperangan dilarang membunuh para pemimpin agama dan orang-orang yang sedang beribadah. Larangan ini berdasarkan pada sabda Nabi Muhammad saw.:

لَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ، وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ

Janganlah kalian membunuh anak-anak dan orang-orang yang berada di gereja.

3. Tidak boleh berperang pada malam hari

Di samping hadis-hadis yang mewajibkan perang, ada beberapa hadis yang berkaitan dengan etika perang.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَمُحَمَّدُ بْنُ رَجْحٍ قَالَا أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ امْرَأَةً وَجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْتُولَةً فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ

Hadis riwayat Sha'ab bin Jatsamah ra., ia berkata: Rasulullah saw. ditanya tentang kaum wanita dan anak-anak kecil musyrikin yang diserang pada malam hari lalu sebagian kaum serta anak-anak keturunan mereka terbunuh. Beliau menjawab: Kaum wanita dan anak-anak itu adalah termasuk bagian dari mereka

4. Keharusan memperhatikan lingkungan

Meski dalam kondisi perang, lingkungan harus dijaga karena yang diperangi adalah tentara musuh. Pepohonan dan bangunan yang berada di lokasi perang harus utuh. Meski sulit diimplementasikan pada zaman sekarang, etika ini sangat baik untuk keberlangsungan sebuah negara pascaperangan. Tuntunan ini

diajarkan ketika sahabat Abu Bakar berpesan kepada Yazid bin Abi Sufyan.

إِنِّي مُوصِيكَ بِعَشْرِ خِلَالٍ: لَا تَقْتُلِ امْرَأَةً وَلَا صَبِيًّا وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا وَلَا هَرَمًا
وَلَا تَقْطَعْ شَجَرًا مُثْمِرًا وَلَا تُخْرِبْ عَامِرًا، وَلَا تَعْقِرَنَّ شَاةً وَلَا بَعِيرًا إِلَّا لِمَا كَلِهَ،
وَلَا تَعْقِرَنَّ نَخْلًا وَلَا تَحْرِقْهُ وَلَا تَعْلَلْ وَلَا تَجْبُنْ.

Aku berpesan kepadamu dengan sepuluh macam; janganlah engkau membunuh perempuan, anak-anak, orang tua, dan orang pikun. Dan janganlah engkau memotong pohon yang berbuah, janganlah merobohkan bangunan, janganlah engkau menyembelih kambing dan unta kecuali untuk dimakan, janganlah engkau memotong kurma, dan membakarnya. Dan janganlah khianat dan takut.⁵¹

Perang pada dasarnya adalah perbuatan tercela, karena perang akan menimbulkan kesengsaraan, baik secara ekonomi, sosial maupun budaya. Secara material, bagi yang mengalami kekalahan berarti kehilangan seluruh harta bendanya karena menjadi harta rampasan perang. Jarahan perang dianggap harta yang suci dan dapat dimiliki mereka yang menang dalam perang. Namun bukan berarti perang tabu untuk dilaksanakan. Perang perlu ditegakkan manakala ada sebab-sebab yang krusial baik secara politis maupun secara ideologis. Bisa jadi dengan menegakkan perang, kemuliaan dan perdamaian dapat diwujudkan sebagai upaya menuju sukses.

E. Kontekstualisas Perang dalam Fikih

Perang bukanlah konsep utama yang dikembangkan dalam Islam. Perang disyariatkan oleh Islam dalam rangka mempertahankan diri eksistensi Islam dan kaum muslim. Perang dalam pengertian para ahli fikih ada dua macam: Perang dalam arti jihad, dan Perang dalam arti *peperangan antarnegara*. Perang dalam arti yang pertama diartikan *perang agama*, dalam arti perang antara kaum

muslim dengan non-muslim atau kaum kuffar, sehingga memerangi mereka berarti menegakkan agama Islam (jihad).

Arti jihad berarti sungguh-sungguh dalam melaksanakan sesuatu. Dalam konteks tata bahasa Arab, kata jihad itu *shighat musyarakah*, yakni yang mempunyai arti bersama-sama. Para ulama membagi jihad ke dalam 3 arti; jihad terhadap musuh-musuh yang nyata, memerangi musuh berupa setan, dan memerangi hawa nafsu. Ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran yang secara eksplisit menyebutkan kata jihad.⁴⁶

Pada pengertian pertama berarti jihad internal, yakni jihad dalam memerangi hawa nafsu, yang dalam bahasa Nabi disebut sebagai jihad *al-akbar*. *Jihad* diinterpretasikan sebagai upaya individual untuk mendekatkan diri kepada Khaliq, hanya diri sendirilah yang bertindak sebagai subjek menang atau kalah. Adapun arti kedua, jihad sebagai *sosial action* (aksi sosial) antarsesama makhluk. Sementara pengertian ketiga, jihad diartikan sebagai perang yang sesungguhnya, *bellum justum* dan *bellum pium* yakni perang demi keadilan dan kesalehan.

Menurut Ibn Taimiyyah, kewajiban berjihad yang berarti peperangan dalam perspektif agama sejajar dengan kewajiban salat.⁴⁷ Sehingga banyak hadis-hadis nabi yang secara leksikal bercerita tentang salat dan jihad. Suatu hari ketika Nabi menjenguk salah seorang sahabatnya yang menderita sakit, nabi berdoa sebagai berikut; “Ya Allah sembuhkan hamba-Mu, yang bersaksi kepadamu dengan salat dan memerangi musuh karena-Mu! Begitu juga diceritakan ketika Nabi mengutus Muadz bin Jabal untuk melakukan perang, Nabi berpesan kepadanya “Sesungguhnya perkaramu yang paling penting di sisiku adalah shalat”.

Meski tidak menjelaskan tentang posisi militer dalam negara Islam, Ibnu Taimiyah melihat adanya penahapan dalam syariat tentang perang.⁴⁸

- (1) Pertama Allah mengizinkan kaum muslim untuk melakukan perang. Hal ini untuk mempertahankan kaum muslim dari serangan non-muslim yang menentang ajaran-ajaran Islam (Al-Hajj: 39). Dalam catatan sejarah, Islam diajarkan dengan jalan rahmah dan kasih sayang. Tidak ada indikasi bahwa Islam diajarkan dengan pedang dan darah, sebagaimana dibesar-besarkan oleh para Islamis yang dengan sengaja memutarbalikan fakta sejarah.
- (2) Mewajibkan perang dengan kaum kafir. Hal ini dilakukan untuk mempertahankan kaum muslim dari serangan berbagai kelompok masyarakat non-muslim. Bagi Ibn Taimiyah, perang melawan kelompok kafir merupakan perbuatan darurat yang tidak disenangi oleh Islam sendiri. Namun, demi mempertahankan diri, umat Islam diharuskan memerangi lawannya.
- (3) Dan bagi orang yang enggan melakukan jihad dianggap sebagai seorang munafik atau orang yang sakit hati (At-Taubat: 24). Dalam konteks ini jihad dalam artian perang dengan non-muslim sebagai sebaik-baik perbuatan umat pada waktu itu.

Katakanlah: “Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan (dari) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya.” Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik.

Dari paparan di atas jelaslah bahwa Ibn Taimiyah memandang perang oleh kaum muslim yang tergabung dalam berbagai angkatan perangnya bernuansa jihad, yakni mempertahankan

agama.⁴⁹ Umumnya para ahli fikih sepakat bahwa ayat-ayat Al-Quran mewajibkan perang karena menegakkan agama Islam. Dalam *Fiqh al-Sunnah* disebutkan bahwa wajib perang itu bersifat *fardu kifayah*, yakni kewajiban secara berkelompok. Jadi apabila ada beberapa orang yang melakukan perang berarti yang lain tidak lagi wajib.⁵⁰

Sedang perang pada arti kedua adalah perang dalam konteks politik, yakni memerangi musuh negara Islam Madinah. Siapa saja Islam maupun non-Islam yang berusaha melawan kepemimpinan negara berarti harus diperangi. Pengertian di atas jelas konteksnya adalah politik. Al-Quran memberikan abstraksi sebagai berikut:

Dan kami telah timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sampai hari kiamat. Setiap mereka menyalakan api peperangan Allah memadamkannya (QS. al-Maidah [5]: 64)

Ayat di atas konteksnya adalah peperangan secara umum, sehingga peperangan lebih berdimensi politis daripada konteks keagamaan. Apalagi kalau dilihat dari konteks ayat tersebut, adalah surah Madaniyah di mana ayat ini diturunkan setelah Nabi berada di komunitas negara Islam Madinah. Secara umum beberapa hal yang secara formal membolehkan perang dalam pandangan ahli fikih, antara lain;

- (1) perbedaan pemikiran,
- (2) perbedaan pemahaman terhadap ajaran agama,
- (3) persoalan politik kenegaraan,
- (4) menghalang-halangi keinginan manusia,
- (5) mengalahkan yang lain, dan
- (6) ekspansi ke negara lain.⁵¹

Sementara para *fuqaha* (ahli hukum Islam) menyatakan bahwa perang itu dilaksanakan dalam rangka menjaga stabilitas kepentingan umum. Ada 3 model perang yang dijelaskan dalam fikih yakni, (1) *qital al-muharibin* (memerangi orang-orang yang berbuat kerusakan di bumi) sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Maidah [5]: 32, (2) *qital al-bughah* (memerangi orang-orang yang membangkang terhadap pemimpin kekuasaan yang adil) sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Hujurat [49]: 9, dan (3) *qital al-murtaddin* (memerangi orang-orang murtad). Khazanah klasik inilah yang sangat bermanfaat bagi kita dalam rangka *ihya al-turats* (menghidupkan kitab-kitab) klasik yang akrab dengan dunia pesantren. Di tengah wacana *nation state*, problem perang sangat bermanfaat dalam merespons perkembangan Islam belakangan ini. Munculnya banyak korban terorisme sekarang ini baik di Indonesia dan luar negeri yang berbasis agama, mengkhawatirkan bagi keberadaan Islam pada masa-masa yang akan dipertaruhkan.

F. Penutup

Kajian sejarah perang dalam sejarah politik Islam merupakan upaya rekonstruksi sejarah jihad dan perang dalam Islam. Selama ini, kajian perang dalam politik Islam lebih dilihat dari kamata teologis sehingga perang merupakan tugas agama dalam menyebarkan Islam. Dari perspektif politik (*fiqh al-siyasah*), perang merupakan bagian dari negara Islam Madinah. Geneologi tentara masa *Islam klasik* telah membuka mata kita bahwa tentara Islam bukan hanya karena menyebarkan agama dengan pedang, tetapi tentara pada masa Islam klasik telah menawarkan rumusan tentara yang membela negara. Meski tidak bisa dihilangkan sama sekali, subjektifitas tentara muslim yang mempertahankan idiologi Islam atau nilai-nilai keislaman tetap menjadi salah satu ciri utamanya. Kesan Islam yang sangat menghargai

kekerasan dan peperangan menjadi pudar seiring dengan sejarah perkembangan tentara pada masa *Islam klasik*.[]

Catatan

- 1 *War therefore is an act of violence to compel our opponent to fulfill our will.* (Perang adalah suatu tindakan kekerasan yang memaksa lawan untuk memenuhi keinginan [kita]). Lihat pernyataan Carl Von Clausewitz, pengarang *On War* (New Jersey: Princeton University Press, 1998), 75.
- 2 Edmund Bosworth adalah salah satu orientalis kenamaan yang mempelajari Islam secara serius. Baca Azyumardi Azra, Prof. Dr., *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, 130. Juga lihat Edward W Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, (New York: Patheon Books, 1981), 150.
- 3 Lihat, Edmund Bosworth, *Armies of The Prophet*, dalam Bernard Lewis, *The World of Islam: Faith, People, Culture*, (London: Thames and Hudson, 1976), 201.
- 4 Sohail H. Hashmi, *Jihad*, Encyclopedia of Politics and Religion, editor. Robert Wuthnow. Vol.2, (Washington, D.C.: Congressional Quarterly, Inc., 1998), 425-426.
- 5 Wahbah al-Zuhaili, *Âtsar al-Harb fi al-Fiqh al-Islam Dirasah Muqaranah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th), 47.
- 6 Lihat Lapidus, Ira M, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 36.
- 7 A. Hasnan Habib, *Perang Militerisme dan Kompleks Militer-Industri, dalam Perang Militerisme dan Tantangan Perdamaian* (Jakarta: PT Grasindo, 1994), 3.
- 8 Abi Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Tarikh al-Thabari Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Jilid II (Beirut-Libanon: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1988), 14.

- 9 Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates; The Islamic Near East From the Six to the Eleventh Century* (London-New York: Longman, 1986), 50
- 10 Abu Hasan 'Ali Muhammad bin Habib al-Bashri Al-Mawardi, *Kitab al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1960), 7
- 11 *Ibn Hisyam*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 562.
- 12 Edmund Bosworth, *Armies of The Prophet* dalam Ian Sutton, *The World of Islam*, London: Thames and Hudson, 1976, 201. Di antara karya belakangan yang menolak Bosworth adalah Prof. Dr. Az-yumardi Azra, *Pergolakan Politik*, 126.
- 13 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), 29-30.
- 14 Ruben Levy, *The Social Sturcture of Islam*, (Cambridge: Cambridge Univ Press, 1969), 275-276.
- 15 John L Esposito, *Military Forces* dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (New York-Oxford: Oxford University Press, 1995), 102-103.
- 16 Cl. Cahen, *Djaysh*, dalam kamus *The Encyclopedia of Islam*, ed. Bernand Lewis, (Leiden: E.J. Brill, 1983), 504
- 17 Muhammad bin Isa bin Musa bin Dhahaq al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 1598
- 18 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta, INIS, 1977), 9.
- 19 Konsep *maqashid syari'ah* adalah konsep pokok ajaran Islam yang diperkenalkan oleh Al-Syatibi. Seluruh ajaran Islam diwujudkan dalam rangka mencapai *maqashid syari'ah*, yakni tujuan dibuatnya syariat Islam adalah kemaslahatan manusia (*maslahat al-ibad*). Abi Ishaq Ibrahim As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushuli al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt). Juz II, 2
- 20 Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Diny* (Cairo: Sina li Nashr, 1992), 110-118.
- 21 *Ibid*
- 22 Abi al-Fida Ibn Katsir al-Damasyqi (w. 774 H), *Tafsir al-Qur'ani al-Adziim*, Juz I, (Beirut: Maktabah Ilmiyah, 1994), 209; Afzalur-rahman, *Muhammad Sebagai Pemimpin Militer*, 24-25.

- 23 Wahbah Zuhaili, *Atsaru al-Harb fi al-Islam Dirasah Muqaranah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1962), 48.
- 24 Abdurrahman Abdul Kadir Kurdi, *The Islamic State A Study on the Islamic Holy Constitution* (New York: International Micro Film, 1980), 176.
- 25 Taufiq Ali Wahbah, *Al-Jihad fi al-Islam* (Riyadz: Dar al-Liwa, 1981), 39. Baca juga Afzalurrahman, *Muhammad Sebagai Pemimpin Militer*, 24.
- 26 Lewat konsep zakat, Islam memberikan jalan agar ada distribusi harta antara si kaya dengan si miskin. Begitu juga dalam konteks perang, *ghanimah* atau rampasan perang harus didistribusikan tidak saja kepada mereka yang ikut perang tetapi juga kepada kaum fakir miskin, anak yatim, orang tua dan kerabatnya.
- 27 *Jihad* yang dimaksud dihukumi fardu kifayah, yakni diwajibkan kepada sekelompok manusia (komunitas politik) untuk mempertahankan kelompoknya. Sebagaimana disebutkan dalam QS. At-Taubah: 122. Untuk lebih detail baca Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), 29-30.
- 28 Muhammad Wahbah al Zuhaili, *Atsaru al-Harb*, 42.
- 29 Taufiq Ali Wahbah, *Al-Jihad fi al-Islam*, Riyadh: Dar al-Liwa, 1981, 39. Baca juga Afzalurrahman, *Muhammad Sebagai Pemimpin Militer*, 24.
- 30 W Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman* (London-New York: Oxford University Press, 1969), 74.
- 31 Imam Abi Abdurrahman bin Suaib al-Nasai, *Kitab al-Sunan al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), Juz II, 280-281
- 32 Lihat dalam Kitab Zakat, Imam Malik bin Anas, *Al-Muwaththa, tahqiq* Muhammad Fuad Abdul Baqiy (Mesir: Isa al-Babi al-Halaby, 1370).
- قَالَ مَالِكٌ مَضَتْ السُّنَّةُ أَنْ لَا جِزْيَةَ عَلَى نِسَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا عَلَى صِبْيَانِهِمْ وَأَنَّ الْجِزْيَةَ لَا تُؤْخَذُ إِلَّا مِنَ الرِّجَالِ الَّذِينَ قَدْ بَلَغُوا الْحُلُمَ وَلَيْسَ عَلَى أَهْلِ الدِّمَّةِ وَلَا عَلَى الْمَجُوسِ فِي نَحْلِهِمْ وَلَا كُرُومِهِمْ وَلَا زُرُوعِهِمْ وَلَا مَوَاشِيهِمْ
- 33 Wahbah Zuhaili, *Atsaru al-Harb*, 75.
- 34 Wahbah Zuhaili, *Atsaru al-Harb*, 106.
- 35 Ibnu Taimiyah, *Siyasat al-syariyyah*, 118

- 36 Carol Von Clausewitz, *On War*, diedit Houvard dan Peter Paret (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 87.
- 37 Imam Al-Malibari, *Fathu al-Mu'in*, Surabaya: Dar Indonesia, tt, 2-3 133. Wahbah Zuhaili, *Atsar al-Harb*, 74.
- 38 Kenichi Ohmae, *The End of The Nation State*, (New York, Tokyo: The Free Press, 1995), vii-viii.
- 39 Abdul Wahab Khallaf, *As-Siyasat al-Syar'iyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt). 78.
- 40 Tentang alasan politik, ada hadis yang menyatakan bahwa perang diperbolehkan karena memerangi kelompok yang ingkar janji.
- 41 Lihat Wahbah Zuhaili, *Atsar al-Harb*, 47.
- 42 Imam Hafidz Abu Fadl Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Shahih al-Bukhari*, hadis no. 2663.
- 43 Abu Abdullah Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn Mughirah al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1987), 3788.
- 44 Sulaiman bin Asy as bin Ishaq bin Basyir bin Syidad bin Amar al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, (Beirut Dar al-Fikr), hadis 2354.
- 45 Abu Abdullah Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn Mughirah al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz 4 63.
- 46 QS. Al-Ankabut (29): 6; QS. At-Taubah (9): 38-43; dan al-Hujurat (49): 14.
- 47 Baca, Taqiyuddin Ibn Taimiyah, *Al-Siyasat al-Syar'iyyah fi Ishlahi al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-Gharbi, tt), 23.
- 48 Taqiyuddin Ibn Taimiyah, *Al-Siyasat al-Syar'iyyah*, 32
- 49 Taqiyuddin Ibn Taimiyah, *Al-Siyasat al-Syariyyah*, 132
- 50 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 29-30
- 51 Wahbah Zuhaili, *Atsar al-harb*, 47.

Konsep Jihad dan Perang dalam *Tafsîr al-Mishbâh* Karya Muhammad Quraish Shihab

Zunly Nadia

A. Pendahuluan

Istilah *jihad* dalam kosa kata masyarakat Muslim saat ini memang seolah-olah identik dengan perang, khususnya perang kepada orang selain Islam. Akibatnya, konsep jihad akhirnya menjadi momok yang menakutkan di tengah masyarakat yang beragam seperti di Indonesia, tidak hanya bagi non-Muslim tetapi juga bagi Muslim yang sudah merasa nyaman dengan keberagaman dalam kehidupan sehari-hari. Tidak berhenti hanya sampai di situ, diidentikkannya jihad dengan perang ini juga telah merebakkan prasangka bahwa Islam antiperdamaian, antikeagaman, hingga agama yang penuh kekerasan. Selain tentu saja tidak benar, beberapa stereotip seperti itu akan sangat merugikan kalangan Muslim sendiri.

Berkembangnya konsep jihad dan perang dalam Islam tentu saja sangat dipengaruhi oleh perkembangan khazanah penafsiran Al-Quran, khususnya tema jihad dan perang, yang berkembang cukup dinamis dalam tradisi Islam. Artinya, keanekaragaman kitab tafsir Al-Quran tampaknya dengan sendirinya telah menghasilkan keragaman pemaknaan tentang jihad dan perang. Oleh

karena itu, penulis akan mengulas jihad dan perang dalam *Tafsîr al-Mishbâh* karya Quraish Shihab.

Pemilihan terhadap *al-Mishbâh* setidaknya dilatari tiga hal: *pertama*, kitab tafsir ini ditulis oleh seorang ulama sekaligus intelektual Islam Indonesia yang selama ini sudah dikenal sebagai ahli di bidangnya. *Kedua*, selain ditulis oleh orang Indonesia asli, kitab ini juga secara dominan menampilkan latar sosial Indonesia dalam kajian-kajian di dalamnya. *Ketiga*, *al-Mishbâh* bisa dikatakan sebuah kitab tafsir paling monumental dalam sejarah tafsir Al-Quran modern di Indonesia.

Dengan mengkaji kitab tafsir ini, penulis berusaha menggali bagaimana sebenarnya konsep perang dan jihad dalam Islam yang tertulis dalam *Tafsîr al-Mishbâh*, yang tentu saja dipengaruhi oleh konteks sosial di mana kitab tafsir ini dituliskan. Hal ini menunjukkan bahwa subjektivitas penulis memang tidak bisa dilepaskan dari kitab tafsir yang dihasilkannya, yang terlihat tidak hanya dari hasil penafsirannya tetapi juga dari gaya bahasa penulisannya yang khas Indonesia.

B. Tentang *al-Mishbâh* dan Sang Mufasir

1. Sistematika dan Metode Penulisan *al-Mishbâh*

Tafsîr al-Mishbâh adalah salah satu karya monumental M. Quraish Shihab yang lahir dari latar budaya Indonesia. Keindonesiaan penulis memberi warna yang menarik dan khas serta sangat relevan untuk memperkaya khazanah pemahaman dan penghayatan masyarakat Muslim di Indonesia terhadap rahasia makna ayat-ayat Allah. Tafsir ini merupakan tafsir Al-Quran lengkap 30 juz dalam 30 tahun terakhir, yang diterbitkan pertama kali pada 2000.

Dalam menuliskan tafsir ini, M. Quraish Shihab menafsirkannya secara *tahlili*, yaitu ayat per ayat berdasarkan tata urutan Al-Quran, yang dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri

dengan surah al-Nas. Inilah yang membedakan tafsir ini dengan karya Quraish Shihab lainnya semisal *Lentera Hati*¹, *Membumikan Al-Quran*², *Wawasan Al-Quran*³, *Mukjizat Al-Quran*, dan sebagainya yang menggunakan pendekatan tematik (*mawdhû'i*), menafsirkan ayat-ayat Al-Quran berdasarkan topik tertentu, bukan berdasarkan tata urutannya dalam mushaf.

Tafsir yang menghimpun lebih dari 10.000 halaman ini ditulis dalam bahasa Indonesia terdiri atas 15 volume besar dengan pembagian sebagai berikut:

- a. Tafsir al-Mishbah 01 = QS. al-Fatihah s/d Al Baqarah
- b. Tafsir al-Mishbah 02 = QS. al-Imran s/d An-Nisa
- c. Tafsir al-Mishbah 03 = QS. al-Maidah
- d. Tafsir al-Mishbah 04 = QS. al-An'am
- e. Tafsir al-Mishbah 05 = QS al-A'raf s/d At-Taubah
- f. Tafsir al-Mishbah 06 = QS. Yunus s/d Ar-Ra'd
- g. Tafsir al-Mishbah 07 = QS. Ibrahim s/d al-Isra'
- h. Tafsir al-Mishbah 08 = QS al-Kahfi s/d al-Anbiya'
- i. Tafsir al-Mishbah 09 = QS. al-Hajj s/d al-Furqan
- j. Tafsir al-Mishbah 10 = QS. Asy-Syu'ara s/d al-Ankabut
- k. Tafsir al-Mishbah 11 = QS. Ar-Rum s/d Yasin
- l. Tafsir al-Mishbah 12 = QS. Ash-Shaffat s/d Az-Zukhruf
- m. Tafsir al-Mishbah 13 = QS. Ad-Dukhan s/d al-Waqiah
- n. Tafsir al-Mishbah 14 = QS. al-Hadid s/d al-Mursalat
- o. Tafsir al-Mishbah 15 = QS Juz Amma

Pengambilan nama *al-Mishbâh* pada kitab tafsir yang ditulis oleh Quraish Shihab tentu saja bukan tanpa alasan. Bila dilihat dari kata pengantarnya ditemukan penjelasan, yaitu *al-Mishbâh* berarti lampu, pelita, lentera atau benda lain yang berfungsi serupa, yaitu memberi penerangan bagi mereka yang berada dalam kegelapan. Dengan memilih nama ini dapat diduga bahwa Quraish Shihab berharap tafsir yang ditulisnya dapat memberikan

penerangan dalam mencari petunjuk dan pedoman hidup terutama bagi mereka yang mengalami kesulitan dalam memahami makna Al-Quran secara langsung karena kendala bahasa.⁴

Latar belakang penulisan *Tafsîr al-Mishbâh* ini diawali oleh penafsiran sebelumnya yang berjudul “*Tafsir Al-Quran al-Karim*” pada tahun 1997 yang dianggap kurang menarik minat orang banyak dan akhirnya Shihab tidak melanjutkan upaya itu. Di sisi lain, banyak kaum muslim yang membaca surah-surah tertentu dari Al-Quran, seperti surah Yasin, al-Waqi’ah, al-Rahman dan lain-lain merujuk kepada hadis *dhaif* (lemah), misalnya bahwa membaca surah al-Waqi’ah dapat mengundang rezeki. Dalam *Tafsîr al-Mishbâh* selalu dijelaskan tema pokok surah-surah Al-Quran atau tujuan utama yang berkisar di sekeliling ayat-ayat dari surah itu agar membantu meluruskan kekeliruan serta menciptakan kesan yang benar. Jadi jelas bahwa yang melatarbelakangi lahirnya *Tafsîr al-Mishbâh* ini adalah karena antusias masyarakat terhadap Al-Quran di satu sisi, baik dengan cara membaca dan melagukannya. Namun, di sisi lain, dari segi pemahaman terhadap Al-Quran masih jauh dari memadai yang disebabkan oleh faktor bahasa dan ilmu yang kurang memadai, sehingga tidak jarang orang membaca ayat-ayat tertentu untuk mengusir hal-hal yang gaib seperti jin dan setan serta lain sebagainya. Padahal semestinya ayat-ayat itu dijadikan *hudan* (petunjuk) bagi manusia.⁵

Tafsîr al-Mishbâh bukanlah semata-mata hasil ijtihad Quraish Shihab, hal ini diakui sendiri oleh penulisnya yang terdapat dalam dalam kata pengantarnya:

Akhirnya, penulis (Muhammad Quraish Shihab) merasa sangat perlu menyampaikan kepada pembaca bahwa apa yang dihidangkan di sini bukan sepenuhnya ijtihad penulis. Hasil karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, serta pandangan-pandangan mereka sungguh banyak penulis nukil, khususnya pandangan pakar tafsir

Ibrahim Ibnu Umar al-Baqâ'i (w. 887 H/1480M) yang karya tafsirnya ketika masih berbentuk manuskrip menjadi bahan disertasi penulis di Universitas al-Azhar Cairo, dua puluh tahun yang lalu. Demikian pula karya tafsir pemimpin tertinggi al-Azhar dewasa ini, Sayyid Muhammad Thanthawi, juga Syekh Mutawalli al-Sya'rawi, dan tidak ketinggalan Sayyid Quthub, Muhammad Thahir Ibnu Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, serta beberapa pakar tafsir yang lain.

Dalam menulis tafsirnya, Quraish Shihab selalu mengawalinya dengan penjelasan pengantar untuk memasuki setiap surah yang akan ditafsirkan. Penjelasan ini memberikan kemudahan bagi para pembaca untuk memahami tema pokok surah dan poin-poin penting yang terkandung di dalamnya.⁶

Tahap berikutnya adalah membagi atau mengelompokkan ayat-ayat dalam suatu surah ke dalam kelompok kecil terdiri atas beberapa ayat yang dianggap memiliki keterkaitan erat.⁷ Dalam kelompok ayat tersebut, selanjutnya Quraish Shihab mulai menuliskan satu, dua ayat, atau lebih yang dipandang masih ada kaitannya. Selanjutnya memberikan penjelasan tentang arti kosa kata dari kata-kata kunci dalam ayat tersebut. Penjelasan tentang makna kata-kata kunci ini sangat penting karena sangat membantu pada pemahaman kandungan ayat. Selain itu juga, keterangan mengenai munasabah atau keserasian antarayat pun juga ditampilkan.

Pada akhir penjelasannya di setiap surah, Quraish Shihab selalu memberikan kesimpulan atau semacam kandungan pokok dari surah tersebut serta segi-segi munasabah yang terdapat dalam surah tersebut, dan akhirnya Quraish Shihab mencantumkan kata *Wa Allah A'lam* sebagai penutup uraiannya di setiap surah.⁸

Jika dilihat dari segi jenisnya, *Tafsir al-Mishbâh* ini dapat digolongkan kepada tafsir *bil ma'tsur* sekaligus *tafsir bi ar-ra'yi*. Dikatakan *bil ma'tsur* karena hampir pada setiap penafsiran kelompok ayat, disebutkan riwayat-riwayat yang terkait dengan ayat

yang ditafsirkan itu. Dikatakan *bi ar-ra'yi* karena uraian-uraian yang didasarkan pada akal atau rasio juga sangat mewarnai penafsirannya.

2. Biografi Singkat Muhammad Quraish Shihab

Quraish Shihab mempunyai nama lengkap Muhammad Quraish Shihab, dia lahir di Rappang, Sulawesi Selatan pada tanggal 16 Februari 1944.⁹ Beliau berasal dari keturunan Arab yang terpelajar, ayahnya bernama Abdur Rahman Shihab (1905-1986), alumni Jami'atul Khair, suatu lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang mengedepankan gagasan-gagasan keislaman moderat. Selain sebagai guru besar dalam bidang tafsir beliau juga pernah menduduki jabatan sebagai rektor IAIN Alauddin dan tercatat sebagai salah satu pendiri Universitas Muslimin Indonesia (UMI) di Ujung Pandang.¹⁰ Menurut pengakuan Shihab, selain kesibukannya sebagai seorang akademisi, ayahnya sejak muda juga terbiasa berwiraswasta.¹¹

Sejak kecil Shihab telah berinteraksi secara intens dengan kajian Al-Quran. Sekitar umur 6-7 tahun Shihab selalu mengikuti kajian Al-Quran yang diadakan oleh ayahnya. Selain membaca Al-Quran ayahnya juga menguraikan secara sepintas kisah-kisah dalam Al-Quran. Dari sini benih-benih kecintaannya kepada Al-Quran mulai tumbuh.¹² Selain membacakan ayat-ayat Al-Quran, ayahnya juga membacakan *khobar* para sahabat dan ucapan ulama zaman dahulu yang kebanyakan berisi tentang keagungan dan bagaimana memperlakukan Al-Quran dengan baik. Hal ini semakin menambah kecintaan dan minat Shihab untuk belajar Al-Quran.

Pendidikan formalnya dimulai dari sekolah dasar di Ujung Pandang, kemudian melanjutkan Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP) di Malang sambil “nyantri” di Darul Hadis al-Falaqiyah. Untuk lebih mendalami studi keislaman, Shihab dikirim oleh ayahnya ke al-Azhar, Kairo pada tahun 1958 dan

diterima di kelas dua Tsanawiyah. Setelah itu ia melanjutkan studinya ke Universitas al-Azhar Kairo Mesir pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Hadis. Pada 1967 ia meraih gelar L.c. (setingkat sarjana S1), dua tahun kemudian, pada tahun 1969, Shihab berhasil meraih gelar MA pada jurusan yang sama dengan tesis *al-I'jaz al-Tashri' li Al-Quran al-Karim*.¹³

Pada 1973, Shihab dipanggil pulang ke Ujung Pandang dan kemudian menjadi wakil rektor bidang Akademis di IAIN Alauddin dan kemahasiswaan sampai 1980. Di samping menduduki jabatan resmi itu, ia juga sering mewakili ayahnya yang uzur karena usia dalam menjalankan tugas-tugas pokok tertentu. Berturut-turut Shihab diserahi berbagai jabatan, seperti koordinator Perguruan Tinggi Swasta wilayah VII Indonesia Bagian Timur dalam Bidang Pendidikan Mental, dan sederet jabatan lainnya di luar kampus. Di sela-sela kesibukannya dia sempat merampungkan beberapa tugas penelitian, antara lain penerapan kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur (1975) dan masalah Sulawesi Selatan (1978).¹⁴

Pada 1980, Shihab kembali ke Kairo dan melanjutkan pendidikannya di almamater yang sama, Universitas al-Azhar pada tahun 1982. Dengan Disertasi berjudul *Nazm ad-Durar al-Biqâ'i; Tahqiq wa al-Dirasah*, dia berhasil meraih gelar Doktor dalam ilmu-ilmu Al-Quran dengan Yudisium *summa cum laude* disertai penghargaan tingkat I (*muntaẓ ma'â martabat al-sharaf al-ula*). Ia menjadi orang pertama di Asia Tenggara yang meraih gelar doktor dalam Ilmu-Ilmu Al-Quran di Universitas al-Azhar Mesir.¹⁵

Pada 1984, setelah menyelesaikan program doktoral dan kembali ke Indonesia, dia ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Kemudian, karena keahliannya dalam bidang kajian Al-Quran, Shihab tidak memerlukan waktu lama untuk dikenal di kalangan masyarakat intelektual Indonesia. Dalam waktu singkat, dia dilibatkan

dalam berbagai forum tingkat nasional, antara lain menjadi ketua MUI (Majelis Ulama Indonesia) sejak 1984, anggota Lajnah Pentashih Al-Quran Departemen Agama sejak 1989 dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional sejak 1989. Selain itu, ia juga aktif di pelbagai organisasi perhimpunan ilmu-ilmu Syariah, konsorsium ilmu-ilmu agama Depdikbud dan ICMI. Ia juga tetap memberikan ceramah keagamaan dalam berbagai forum dan menghadiri berbagai kegiatan ilmiah, baik dalam maupun luar negeri. Sejak tahun 1993 pemerintah memercayainya untuk mengemban tugas sebagai Rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Selain itu dia menjadi direktur Pendidikan Kader Ulama (PKU) yang merupakan salah satu usaha MUI untuk membina kader-kader ulama di Tanah Air.¹⁶ Beliau juga pernah menjabat Menteri Agama Kabinet Pembangunan VII pada tahun 1998, sebelum Presiden Soeharto *lengser* pada 21 Mei 1998 oleh gerakan reformasi yang diusung Mahasiswa.¹⁷

Di sela-sela kesibukannya, dia juga terlibat berbagai kegiatan ilmiah dalam maupun luar negeri. Yang tidak kalah pentingnya, Shihab juga aktif dalam kegiatan tulis-menulis dalam rubrik “Pelita Hati”, dia juga mengasuh rubrik “Tafsir al-Amanah” dalam majalah dua mingguan yang terbit di Jakarta. Beberapa buku yang sudah ia hasilkan, antara lain, adalah buku *Membukakan Al-Quran, Wawasan Al-Quran; Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, kedua buku ini merupakan buku *bestseller*, yang pertama terjual lebih dari 75 ribu kopi sedangkan yang kedua hingga tahun 2000 sudah dicetak sebanyak 11 cetakan, di samping masih banyak karya Quraish Shihab yang lain yang menjadi buku rujukan masyarakat Muslim Indonesia yang ingin memahami ajaran agama (baca: Al-Quran).

C. Jihad dan Perang dalam *Tafsîr al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab

1. Konsep Jihad menurut Quraish Shihab

Kata *jihad* diambil dari kata *jahd* yang berarti “letih/sukar.” Jihad memang sulit dan menyebabkan kelelahan. Ada juga yang berpendapat bahwa jihad berasal dari akar kata *juhd* yang berarti “kemampuan”. Ini karena jihad menuntut kemampuan, dan harus dilakukan sebesar kemampuan. Dari kata yang sama tersusun ucapan *jahida bir-rajul* yang artinya “seseorang sedang mengalami ujian”. Terlihat bahwa kata ini mengandung makna ujian dan cobaan, hal yang wajar karena jihad memang merupakan ujian dan cobaan bagi kualitas seseorang. Makna-makna kebahasaan dan maksudnya di atas dapat ditemukan dalam beberapa ayat Al-Quran yang berbicara tentang jihad.¹⁸

Kata jihad dengan enam kata turunannya, disebut oleh Al-Quran sebanyak 41 kali. Tetapi kata *jihad* itu sendiri hanya disebut 4 kali, kata ini berasal dari kata *jahd* yang disebut 5 kali atau *juhd* yang hanya disebut sekali saja.¹⁹

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, selama ini terjadi kesalahpahaman tentang istilah jihad. Jihad biasanya hanya dipahami dalam arti perjuangan fisik atau perlawanan bersenjata. Ini mungkin terjadi karena sering kata itu baru terucapkan pada saat-saat perjuangan fisik. Memang diakui bahwa salah satu bentuk jihad adalah perjuangan fisik/perang, tetapi harus diingat pula bahwa masih ada jihad yang lebih besar daripada pertempuran fisik, sebagaimana sabda Rasulullah saw. ketika beliau baru saja kembali dari medan pertempuran dengan ucapan: *Kita kembali dari jihad terkecil menuju jihad terbesar, yakni jihad melawan hawa nafsu.*

Sejarah turunnya ayat-ayat Al-Quran membuktikan bahwa Rasulullah saw. telah diperintahkan berjihad sejak beliau di Mekah, dan jauh sebelum adanya izin mengangkat senjata untuk

membela diri dan agama. Pertempuran pertama dalam sejarah Islam baru terjadi pada tahun kedua Hijriyah, tepatnya 17 Ramadan dengan meletusnya Perang Badar.²⁰

Ayat paling awal yang mengandung kata jihad adalah yang tercantum dalam Al-Quran surah al-Furqan: 52.²¹ Surah yang turun di Mekah ini berbicara mengenai fungsi Al-Quran, yaitu sebagai pembeda antara yang *haqq* dan yang *bathil*, atau yang benar dan yang salah. Dalam ayat ini, Al-Quran adalah “senjata perjuangan”. Ia dibuka dengan kata-kata: “*Mahasuci Allah, yang telah menurunkan al-Furqan kepada hamba-hamba-Nya, agar dia menjadi media pemberi peringatan kepada seluruh manusia.*” Selanjutnya, ayat-ayat dalam surah ini berbicara mengenai keesaan Allah dan menolak tuduhan orang-orang kafir musyrik yang menganggap Al-Quran sebagai “dongeng orang-orang yang terdahulu” yang dibacakan pada tiap pagi dan petang.²²

Menurut Quraish Shihab, kesalahpahaman dalam memaknai kata jihad ini disuburkan juga oleh terjemahan yang kurang tepat terhadap ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang jihad dengan *anfus* dan *maal*. Kata *anfus* sering diterjemahkan sebagai jiwa. Terjemahan Departemen Agama RI pun demikian (lihat, misalnya, ketika menerjemahkan QS 8: 72, 49: 15;²³ walaupun ada juga yang diterjemahkan dengan diri [QS at-Taubah: 88]).²⁴ Memang, kata *anfus* dalam Al-Quran memiliki banyak arti. Ada yang diartikan sebagai nyawa, di waktu lain sebagai hati, yang ketiga bermakna jenis, dan ada pula yang berarti “totalitas manusia” tempat terpadu jiwa dan raganya, serta segala sesuatu yang tidak dapat terpisah darinya.

Al-Quran mempersonifikasikan wujud seseorang di hadapan Allah dan masyarakat dengan menggunakan kata *nafs*. Jadi tidak salah jika kata itu dalam konteks jihad dipahami sebagai totalitas manusia, sehingga kata *nafs* mencakup nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, pikiran, bahkan waktu dan tempat yang berkaitan dengannya, karena manusia tidak dapat memisahkan diri

dari kedua hal itu. Pengertian ini diperkuat dengan adanya perintah dalam Al-Quran untuk berjihad tanpa menyebutkan nafs atau harta benda.²⁵

Menurut Quraish Shihab, ayat-ayat tentang jihad dimaknai dalam beberapa hal, yakni:

- a. Jihad merupakan ujian dan cobaan. Di sini jihad merupakan salah satu cara yang ditetapkan Allah untuk menguji manusia. Sebagaimana dalam QS. Ali Imron: 142.²⁶ Dari sini jihad sangat terkait dengan kesabaran, karena jihad adalah sesuatu yang sulit sehingga memerlukan kesabaran dan ketabahan. Kesulitan ujian atau cobaan yang menuntut kesabaran itu dijelaskan rinciannya dalam Al-Quran.²⁷
- b. Jihad juga mengandung makna “kemampuan” yang menuntut sang mujahid mengeluarkan segala daya dan kemampuannya demi mencapai tujuan. Karena itu jihad adalah pengorbanan, dan dengan demikian sang mujahid tidak menuntut atau mengambil tetapi memberi semua yang dimilikinya. Ketika memberi, dia tidak berhenti sebelum tujuannya tercapai atau yang dimilikinya habis.²⁸
- c. Jihad merupakan aktivitas unik, menyeluruh, dan tidak dapat dipersamakan dengan aktivitas lain—sekalipun aktivitas keagamaan. Tidak ada satu amalan keagamaan yang tidak disertai dengan jihad. Paling tidak, jihad diperlukan untuk menghambat rayuan nafsu yang selalu mengajak pada kedurhakaan dan pengabaian tuntunan agama.²⁹
- d. Jihad merupakan perwujudan identitas kepribadian Muslim. Karena itu, seorang Mukmin pastilah mujahid, dan tidak perlu menunggu izin atau restu untuk melakukannya.³⁰

Dari sini kemudian jihad adalah cara untuk mencapai tujuan. Jihad tidak mengenal putus asa, menyerah, kelesuan, tidak pula pamrih. Jihad harus dilakukan demi Allah, bukan untuk

memperoleh tanda jasa, pujian, apalagi keuntungan duniawi. Dalam hal ini Allah menegaskan berulang-ulang dalam Al-Quran dengan redaksi *fi sabilillah* (di jalan-Nya).³¹ Di sini Quraish Shihab menegaskan bahwa jihad menjadi titik tolak seluruh upaya; karenanya jihad adalah puncak segala aktivitas. Jihad bermula dari upaya mewujudkan jati diri yang bermula dari kesadaran. Kesadaran harus berdasarkan pengetahuan dan tidak datang dengan paksaan. Karena itu, mujahid bersedia berkorban, dan tak mungkin menerima paksaan, atau melakukan jihad dengan terpaksa.

Selain itu, jihad merupakan suatu tindakan yang bersifat umum. Hal ini terlihat dari ayat-ayat yang memuat term jihad yang nyaris tidak mempunyai objek, kecuali dua ayat yang menyebutkan objeknya, yakni orang-orang kafir dan munafik.³² Sebaliknya banyak pengungkapan term jihad berupa harta (*amwal*) seperti sedekah,³³ menyingkirkan kezaliman,³⁴ melaksanakan ibadah *mahdhah*,³⁵ dan lain sebagainya.

Kedua ayat tentang jihad yang menyebutkan objek orang kafir dan munafik inilah (Q.S al-Taubah: 73 dan Q.S al-Furqan: 52) yang sering kali dimaknai dengan jihad berupa peperangan melawan musuh. Quraish Shihab sendiri menafsirkan kedua ayat di atas tentunya dengan melihat keterkaitannya dengan ayat-ayat sebelumnya. Dalam konteks Q.S al-Taubah: 73 misalnya, di mana dalam ayat ini secara jelas Allah memerintahkan kepada Nabi untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan orang munafik serta bersikap keras terhadap mereka. Quraish Shihab memperlihatkan bahwa ayat ini merupakan kelanjutan dari ayat-ayat sebelumnya yang menguraikan keburukan orang-orang munafik dan membandingkannya dengan orang-orang mukmin. Di sini Quraish Shihab berbeda pendapat dengan ulama yang memahami ayat berjihad melawan orang kafir dan munafik yang diperintahkan dalam ayat ini. Ada ulama yang memahaminya dalam arti, “berjihadlah dengan senjata melawan orang-orang kafir

dan dengan lidah dengan melawan orang munafik". Ada juga yang memahami perintah berjihad terhadap orang munafik dengan tangan atau lidah dan paling sedikit dengan menampakkan air muka yang keruh terhadap mereka. Selain itu ada juga yang berpendapat bahwa jihad terhadap orang-orang munafik adalah menegakkan sanksi hukum atas dosa dan pelanggaran mereka. Di sini Quraish Shihab menyatakan bahwa berjihad bisa dilakukan dengan cara yang sesuai. Jihad tidak hanya mencakup upaya membela agama dengan senjata api, tetapi juga dengan pena dan lidah serta cara-cara lain yang sesuai dengan situasi dan perkembangan ilmu dan teknologi.³⁶

Perintah untuk bersikap keras terhadap orang munafik merupakan sesuatu yang wajar. Hal ini dikarenakan sifat-sifat orang munafik yang bertolak belakang dengan sifat-sifat orang mukmin. Pada awal keberadaan Rasul di Madinah, ketika orang-orang munafik bermunculan sejalan dengan perkembangan kekuatan Islam, Rasul masih banyak menoleransi mereka. Ketika itu, beliau enggan menjatuhkan sanksi atas orang-orang munafik, apalagi membunuh mereka, khawatir jangan sampai lawan-lawan Islam yang masih memiliki pengaruh dalam masyarakat menyebarkan kesan buruk menyangkut Islam dan umatnya. Beliau khawatir jangan sampai mereka berkata bahwa Nabi Muhammad sendiri yang membunuh dan mencederai sahabatnya. Tetapi, setelah pengaruh Islam meluas dan gambaran tentang umat Islam pun semakin baik dan di sisi lain sudah dikenal secara luas sifat buruk orang-orang munafik dan pengkhianatan mereka, keputusan untuk bersikap keras terhadap mereka harus diambil.³⁷

Tidak lama setelah ayat ini diturunkan, Rasul wafat. Menurut Ibnu Asyur, sebagaimana yang dikutip oleh Quraish Shihab, ayat ini juga mempersiapkan mental kaum muslim untuk berjihad menghadapi orang-orang yang melepaskan diri dari nilai-nilai Islam tetapi tetap mengaku Muslim, seperti kelompok yang enggan membayar zakat yang muncul setelah Rasul wafat, yakni

pada masa pemerintahan khalifah Abu Bakar ra. Ayat ini juga menjadi penghalang bagi sekian orang munafik untuk berlarut dalam kemunafikannya sehingga mereka segera kembali bertaubat.³⁸

Meskipun dalam Al-Quran yang berbicara tegas tentang jihad dengan objek kaum munafik dan kafir, tetapi ini tidak berarti bahwa hanya kedua objek itu yang harus dihadapi dengan jihad, karena dalam ayat-ayat lain disebutkan musuh-musuh yang dapat menjerumuskan manusia ke dalam kejahatan, yaitu setan dan nafsu manusia sendiri. Keduanya pun harus dihadapi dengan perjuangan.³⁹

Karena itu, terdapat bermacam-macam bentuk jihad, hal ini juga dinyatakan oleh Ar-Raghib al-Isfahani sebagaimana yang dikutip oleh Quraish Shihab, yakni (1) jihad menghadapi musuh yang nyata, (2) jihad menghadapi setan dan (3) jihad menghadapi hawa nafsu.⁴⁰

Sebagaimana yang telah diketahui bersama, sumber dari segala kejahatan adalah setan yang sering memanfaatkan kelemahan nafsu manusia. Ketika manusia tergoda oleh setan, ia menjadi kafir, munafik, dan menderita penyakit-penyakit hati, atau bahkan pada akhirnya manusia itu sendiri menjadi setan. Ulama-ulama menggambarkan godaan setan seperti serangan virus, yaitu seseorang tidak akan terjangkiti olehnya selama memiliki kekebalan tubuh. Imunisasi menjadi cara terbaik untuk memelihara diri dari penyakit jasmani. Sementara itu kekebalan jiwa diperoleh berta'awudz memohon perlindungan-Nya saat terasa ada godaan, sebagaimana dalam berjihad seorang Muslim dianjurkan banyak berzikir, antara lain dengan menyebut atau memekikkan kalimat takbir "Allahu Akbar".⁴¹

Dengan demikian, bisikan-bisikan setan tersebut dapat ditolak dengan jihad, yang dilakukan dengan menutup pintu-pintu masuknya, atau dengan mematahkan semua kekuatan

kejahatannya. Banyak pintu masuk bisikan negatif ke dalam dada manusia, antara lain adalah: ⁴²

1. Ambisi yang berlebihan dan prasangka buruk terhadap Tuhan. Ini melahirkan budaya mumpung serta kekikiran. Pintu masuk tersebut dapat ditutupi dengan keyakinan terhadap kemurahan Ilahi, serta rasa puas terhadap hasil usaha maksimal yang halal.
2. Gemerlap duniawi. Pintu ini dapat tertutup dengan sikap zuhud dan kesadaran ketidakkonsistenan kehidupan duniawi. Pada siang hari Anda dapat melihat seorang kaya, berkuasa, atau cantik, dan menarik, tetapi pada sore hari semuanya dapat hilang seketika.
3. Merasa lebih dari orang lain. Setan biasanya membisikkan kalimat-kalimat yang mengantarkan mangsanya merasa bahwa yang telah dan sedang dilakukannya adalah benar dan baik. Pintu masuk ini dapat dikunci dengan kesadaran bahwa penilaian Tuhan ditetapkan dengan memperhatikan keadaan seseorang hingga akhir usianya.
4. Memperkecil dosa atau kebaikan. Sehingga mengantarkan yang bersangkutan melakukan dosa dengan alasan dosa kecil, atau enggan berbuat baik dengan alasan malu karena amat sederhana. Ini mesti ditampik dengan menyadari terhadap siapa dosa dilakukan, yakni terhadap Allah. Juga kesadaran bahwa Allah tidak menilai bentuk perbuatan semata-mata, tetapi pada dasarnya menilai niat dan sikap pelaku.
5. Riya (ingin dipuji baik sebelum, pada saat, maupun sesudah melakukan satu aktivitas). Hal ini dihindari dengan menyadari bahwa Allah tidak akan menerima sedikit pun amal yang dicampuri pamrih.

Dari sini terlihat bahwa banyak sekali jihad yang bisa dilakukan oleh seorang Muslim. Jihad dengan mengangkat senjata

bukanlah satu-satunya cara berjihad, bahkan bisa dikatakan hanya sebagai satu bagian kecil dari sekian banyak jihad yang ada. Lebih lanjut, menurut Quraish Shihab memberantas kebodohan, kemiskinan, dan penyakit adalah jihad yang tidak kalah pentingnya daripada mengangkat senjata. Ilmuwan berjihad dengan memanfaatkan ilmunya, karyawan bekerja dengan karya yang baik, guru dengan pendidikannya yang sempurna, pemimpin dengan keadilannya, pengusaha dengan kejujurannya, dan demikianlah seterusnya.

2. Perang Menurut Quraish Shihab

Sementara itu konsep perang di dalam Al-Quran terdapat dalam term *qital*. Kata *qital* dalam berbagai macam bentuk derivasinya terdapat 170 kali yang termasuk di 33 surah dalam Al-Quran. Tidak semua term *qital* dalam Al-Quran bermakna *perang*, ada yang bermakna *membunuh* (Q.S al-Takwiir [81]: 9) dan ada juga yang bermakna *kutukan* atau *siksa* (Q.S al-Buruj [85]: 4).

Ayat pertama yang berbicara peperangan dalam Islam adalah Q.S al-Hajj [22]: 39.⁴³ Ayat ini menyatakan diizinkan peperangan bagi orang mukmin karena mereka telah dianiaya. Dalam menafsirkan ayat ini, Quraish Shihab mengelompokkan dalam kelompok IV yang di dalamnya terdiri atas ayat 38–41. Menurut Quraish Shihab, izin berperang bagi kaum mukmin ini datang sebagai pembelaan Allah kepada kaum mukmin setelah mereka melakukan upaya. Izin berperang ini dikeluarkan sebagai cara membela diri karena mereka telah dianiaya. Allah melalui izin ini, berkehendak memenangkan agama-Nya dan memberi kepada setiap orang hak kebebasan beragama dan beribadah tanpa ancaman dari siapa pun.

Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa sejak meningkatnya penganiayaan kaum musyrikin Mekah terhadap kaum muslim, sekian banyak sahabat Nabi meminta izin agar diperbolehkan membalas, namun Nabi meminta mereka bersabar sampai beliau

memperoleh izin dari Allah Swt. Dengan turunnya ayat ini, maka tibalah izin yang mereka nantikan. Kondisi kaum muslim ketika turunnya ayat ini masih lemah, baik secara personal maupun peralatan, dibandingkan kaum musyrikin, apalagi mereka belum pernah berhadapan langsung dalam satu peperangan. Dengan demikian maka ayat ini membolehkan pembelaan diri, negara, harta, dan kehormatan walaupun mengakibatkan terenggutnya nyawa lawan atau yang bersangkutan, dan hal ini menurut Quraish Shihab tidak bisa disamakan dengan tindakan terorisme.⁴⁴

Kemudian pada ayat selanjutnya⁴⁵ dijelaskan bagaimana sebagian penganiayaan yang diderita oleh kaum mukmin sehingga diizinkan perang serta pentingnya melakukan pembelaan. Dalam ayat ini juga disebutkan pembelaan terhadap tempat-tempat ibadah, baik itu masjid, gereja maupun sinagoge. Dalam menafsirkan ayat ini Quraish Shihab mengutip beberapa pendapat ulama seperti Thahir Ibn Asyur yang mengemukakan dua kemungkinan makna. *Pertama* adalah seandainya tidak ada pembelaan manusia terhadap tempat-tempat ibadah kaum muslim, niscaya kaum musyrikin akan melampaui batas sehingga melakukan agresi pula terhadap negeri-negeri tetangga mereka yang penduduknya menganut agama selain Islam yang juga bertentangan dengan kepercayaan kaum musyrikin sehingga akan dirobokan pula biara-biara, gereja-gereja, dan sinagoge-sinagoge serta masjid-masjid, dalam rangka upaya mereka menghapuskan ajaran tauhid dan ajaran-ajaran yang bertentangan dengan kemusyrikan. Sedangkan makna *kedua* adalah seandainya Allah tidak mengizinkan bagi penganut agama tauhid—dari sejak sebelum datangnya abi Muhammad—untuk memerangi kemusyrikan seperti Nabi Daud memerangi Jalut, Nabi Sulaiman mengalahkan Ratu Saba’—maka pastilah kaum musyrikin akan memusnahkan ajaran tauhid.⁴⁶

Kemudian pendapat al-Biqâ'i yang menyatakan bahwa Allah tidak akan menjadikan sebagian manusia mampu menguasai

sebagian yang lain. Karena setiap kelompok bisa jadi ingin merobohkan tempat ibadah kelompok lain. Bahkan bisa jadi satu kelompok bermaksud merobohkan tempat ibadah anggota kelompoknya yang berlainan sekte dengannya. Karena itu, Allah menghalangi perobohan itu melalui penolakan siapa yang dikehendaki-Nya dari manusia yang lain.

Setelah mengungkapkan pendapat beberapa ulama di atas, Quraish Shihab mengungkapkan pendapat pribadinya. Menurut beliau, Allah Swt. adalah pemelihara alam raya yang menetapkan sistem yang utuh dalam pemeliharaan-Nya. Salah satu subsistemnya adalah persaingan dan Allah merekayasa melalui sunnatullah pembentukan aneka masyarakat yang saling bersaing dan dengan kekuatan masing-masing sehingga terjadi keseimbangan. Dengan demikian, tidak ada satu pihak pun yang menguasai seluruh alam raya ini. Selanjutnya Quraish Shihab menyatakan bahwa dalam ayat tersebut (Q.S al-Hajj [22]: 40) juga dipahami bahwa Allah tidak menghendaki kehancuran rumah-rumah ibadah sehingga dari sisi para ulama menetapkan bahwa kewajiban umat Islam untuk memeliharanya. Bukan saja memelihara masjid, tetapi juga rumah-rumah ibadah umat-umat yang lain seperti gereja dan sinagoge. Hal ini karena ajaran Islam memberikan kebebasan beragama kepada setiap anggota masyarakatnya, sehingga menjadi kewajiban setiap umat Islam untuk ikut memelihara kebebasan dan ketenangan umat lain dalam melaksanakan ajaran agamanya. Umat Islam tidak boleh mengganggu mereka, sebagaimana umat Islam wajar untuk menuntut bahkan mengambil langkah agar mereka tidak diganggu oleh siapa pun.⁴⁷

Meski di dalam Al-Quran (sebagaimana dua ayat di atas) telah menyatakan diizinkan perang, tetapi menurut Quraish Shihab peperangan pada hakikatnya tidak dikehendaki dalam Islam. Karenanya seseorang yang telah dihiasi iman pasti akan membencinya, begitu yang dijelaskan Al-Quran.⁴⁸ Sehingga sikap seorang Muslim yang baik terhadap peperangan adalah berupaya

untuk menghindarinya dan tidak dilakukan peperangan kecuali setelah seluruh cara damai ditempuh.⁴⁹ Kalaupun peperangan tersebut harus terjadi, hendaknya peperangan dilakukan dengan tidak melampaui batas. “Melampaui batas” di sini telah dijelaskan oleh Nabi saw. dengan contoh membunuh wanita, anak kecil, dan orang tua.⁵⁰ Kaum Muslim yang melampaui batas ketetapan Allah pun dinilai berbuat zalim, dan atas dasar itu mereka wajar untuk dimusuhi Allah dan kaum Mukmin (yang lain). Al-Quran—menurut Quraish Shihab—juga menyatakan untuk tidak mendadak melakukan penyerangan, karenanya sebelum terjadi keadaan perang dengan pihak lain dan sebelumnya telah ada perjanjian perdamaian dengan suatu kelompok, maka perjanjian itu harus dinyatakan pembatalannya secara tegas terlebih dahulu (Q.S al-Anfal [8]: 58).⁵¹

Peperangan yang terpaksa dilakukan sebagai jalan terakhir dan karena memang tidak ada solusi lain ini juga harus diakhiri dengan berakhirnya penganiayaan.⁵² Kemudian Quraish Shihab juga menegaskan bahwa izin memerangi kaum kafir bukan karena kekufuran atau keengganan mereka memeluk Islam, tetapi karena penganiayaan yang mereka lakukan terhadap “hak asasi manusia untuk memeluk agama yang dipercayainya”.⁵³ Senada dengan Quraish Shihab, Muhammad Syahrur dalam kitabnya *Tajfif Manabi’ al-Irhab* sebagaimana yang dikutip oleh Sahiron Syamsuddin menyatakan bahwa “jihad (usaha) di jalan Allah boleh diikuti dengan peperangan hanya dalam situasi yang sangat diperlukan agar seluruh umat manusia mendapatkan kebebasan memilih (*hurriyatul ikhtiyar*) yang aspek utamanya adalah kebebasan beragama, berekspresi, menggunakan simbol keagamaan, keadilan dan kesetaraan”.⁵⁴

Dari sini kemudian, menurut Quraish Shihab, peperangan yang dilakukan untuk mengusir orang-orang yang menduduki tanah tumpah darah merupakan peperangan yang disyariatkan

oleh Al-Quran; sehingga siapa pun yang gugur dalam medan perjuangan ini dinilai sebagai syahid.⁵⁵

Dari beberapa penjelasan di atas terlihat bahwa serta merta menafsirkan jihad dengan perang tidaklah tepat. Hal ini karena jihad dalam Al-Quran mempunyai makna yang sangat luas dan mencakup semua sisi kehidupan, sedangkan perang di dalam Al-Quran hanya salah satu bentuk dari jihad, itu pun dilakukan dengan berbagai aturan dan batasan-batasannya (seperti mana dijelaskan di atas).

D. Konsep Jihad dan Perang Quraish Shihab dan Relevansinya bagi Masyarakat Indonesia yang Pluralistik

Dengan memaknai jihad dalam konteks yang lebih luas, seperti jihad dalam rangka melawan hawa nafsu, melawan musuh serta melawan setan, baik yang dilakukan dengan cara membangun perdamaian dan keadilan, memberantas kebodohan, kemiskinan serta berbagai cara yang lain, maka sebenarnya konsep jihad tidaklah bisa disamakan dengan perang, meski keduanya saling terkait. Dalam hal ini, perang menjadi salah satu bagian dari jihad. Konsep jihad yang seperti ini tentulah sangat relevan dengan kondisi sosiokultur masyarakat Indonesia yang sedemikian plural. Kehidupan masyarakat Indonesia yang terdiri atas beragam suku, agama, dan budaya dan telah berjalan harmonis selama ini tentu saja harus selalu dilestarikan. Apa yang terjadi jika jihad selalu dimaknai dengan perang melawan orang kafir dan orang kafir di sini selalu merujuk kepada kelompok non-Muslim.

Tentu saja masyarakat Indonesia akan selalu berada di dalam bayang-bayang konflik yang tidak berkesudahan. Padahal diizinkan oleh Allah kepada kaum muslim pada saat itu adalah karena penindasan yang dilakukan oleh kaum musyrikin yang tidak mau menerima pluralitas keagamaan. Dalam konteks ini kaum musyrikin menolak hak beragama kaum muslim

sehingga kaum Muslim berada dalam kondisi yang tertindas dan tidak bebas menjalankan ibadahnya. Lebih lanjut Quraish Shihab juga menegaskan bahwa izin berperang melawan kaum kafir ini bukan dikarenakan kekufuran mereka atau keengganan mereka masuk Islam, melainkan lebih karena penganiayaan yang telah dilakukan. Di sini terlihat bagaimana pesan utama dari ayat diizinkan perangnya bagi kaum Muslim adalah bertujuan menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama serta perdamaian.⁵⁶ Karena, pada dasarnya Islam memang mengajarkan untuk tidak memaksakan seseorang dalam beragama dan Islam menjamin kebebasan itu.⁵⁷

Memaknai jihad dalam konteks yang sangat luas dan dengan cara yang sesuai bukan berarti meninggalkan makna jihad yang berarti perang. Perang menurut Quraish Shihab bisa dilakukan sebagai jalan terakhir ketika tidak ada solusi yang lain (baca: jalan damai) dalam menghadapi konflik. Perang diizinkan ketika umat Islam berada dalam tekanan dan kondisi yang benar-benar teraniaya. Perang juga dilakukan sebagai upaya untuk mempertahankan diri. Bahkan, Quraish Shihab juga menegaskan bahwa perang yang diizinkan dalam Islam tidaklah sama dengan terorisme.

Model dan Penafsiran jihad Quraish Shihab ini tentu saja sangat berbeda dengan penafsiran jihad oleh Sayyid Quthb misalnya. Di dalam kitab tafsirnya, *Fi Dzilalil Qur'an* Sayyid Quthb menjelaskan bahwa jihad tidak hanya bermakna defensif atau untuk mempertahankan agama melainkan juga bersifat ofensif yakni untuk merealisasikan syariat Allah dalam kehidupan. Hal ini karena Islam sebagai sebuah agama merupakan proklamasi kemerdekaan manusia di muka bumi dari penyembahan kepada sesama manusia, termasuk kepada hawa nafsunya, kepada penyembahan kepada Allah. Yakni, dengan menyatakan bahwa *uluhiyyah* yang berhak disembah hanya untuk Allah, dan *rububiyyah* kekuasaan menciptakan dan mengatur alam semesta

hanya milik Allah. Lebih lanjut dia menyatakan bahwa agama Islam bukanlah risalah khusus bagi bangsa Arab tetapi bagi semua manusia. Oleh karenanya pernyataan untuk membebaskan manusia di muka bumi ini dari semua kekuasaan selain Allah—termasuk dalam hal ini adalah menyingkirkan semua undang-undang manusia dan mengembalikannya kepada Allah—bukanlah teori yang pasif tetapi harus aktif dan realistis dengan merealisasikan syariat Allah. Untuk itulah diperlukan bentuk *harakah* (pergerakan) sebagai sarananya.⁵⁸

Menurut Quthb, mereka yang memberikan makna jihad dalam Islam sebagai perang defensif (untuk membela dan mempertahankan diri semata serta menolak serangan musuh) adalah orang-orang yang kurang memiliki pengetahuan terkait dengan tabiat agama Islam dan peranannya di muka bumi, serta karena kekalahannya menghadapi orientalisme yang penuh tipu daya terhadap jihad Islam. jihad merupakan keharusan bagi dakwah apabila tidak cukup menggunakan penjelasan filosofis dan teoritis dalam membebaskan manusia dengan realitas dan seginya, baik ketika negara Islam dalam kondisi aman maupun menghadapi gangguan dari tetangga-tetangganya. Bagi Quthb, ini merupakan sikap yang logis dan sejalan dengan tabiat agama Islam dan tujuannya. Jadi bukan seperti yang dipahami oleh orang-orang yang inferior menghadapi realitas yang ada dan kalah dalam menghadapi gempuran kaum orientalis yang licik. Pernyataan terakhir Quthb ini menjelaskan bagaimana dia mengumpamakan orang yang memahami jihad dalam makna defensif sebagai orang yang inferior dan kalah dari kaum orientalis karena kaum orientalislah yang dia anggap berpengaruh besar dalam membangun opini tentang jihad dalam Islam.⁵⁹

Kedua penafsiran di atas tentu saja mempunyai pengaruh yang berbeda bagi yang membacanya. Hal ini memperlihatkan bagaimana konteks sosio kultur sang penafsirnya. Quraish Shihab dengan latar belakang keindonesiaannya, mulai dari kondisi

masyarakat Indonesia yang plural, perkembangan dan penyebaran Islam yang damai, pemerintahan yang bisa dikatakan toleran serta peran beliau sendiri yang tidak hanya dikenal sebagai seorang akademisi tetapi juga pernah bergelut dalam pemerintahan, misalnya beliau sempat menjadi anggota MPR RI, Duta besar dan juga menteri agama. Berbeda dengan Sayyid Quthb yang berlatar belakang Mesir yang sedang berada dalam tekanan dari sebuah rezim yang sedang berkuasa pada saat itu, mengalami penyiksaan secara fisik di dalam penjara, hingga beliau harus mati di tiang gantungan karena aktivitasnya yang dianggap melawan rezim yang berkuasa. Karenanya karakter pergerakan baik dari sisi gaya bahasa maupun isi tafsirnya sangat terasa, apalagi tafsir tersebut dituliskannya ketika beliau berada di dalam penjara.

Dari sini kemudian, menurut penulis, sangat penting kiranya memahami ayat-ayat di dalam Al-Quran melalui kitab-kitab tafsir yang ada sembari tetap bersikap kritis terhadap penafsiran yang dihasilkan oleh sang penafsir. Sikap kritis ini bukan berarti meragukan apa yang telah ditulis oleh sang penafsir tetapi melihat secara lebih luas termasuk juga melihat sisi sang penafsir, kapan dan bagaimana sejarah kemunculan tafsir tersebut. Bagaimanapun juga sebuah karya tafsir itu tidak dilahirkan dalam suatu ruang yang kosong, tetapi mencerminkan kondisi sosio kultur yang melingkupi sang penafsir. Selain itu, memahami ayat-ayat Al-Quran dengan terjemahan tanpa melalui kitab tafsir –apalagi bagi orang awam- justru akan menjerumuskan seseorang ke dalam pemahaman yang salah. Hal ini karena memahami dan menguak makna dari ayat-ayat Al-Quran tidak bisa dipahami dari satu-dua ayat, tetapi kesinambungan ayat-ayat (munasabah), konteks turunnya ayat, serta pendapat para ulama terdahulu menjadi hal yang sangat penting dalam memahaminya, terutama ketika membaca ayat-ayat jihad dan perang yang jika hanya memahami satu ayat dengan terjemahan, maka akan menjadikan pemahaman yang “parsial, menjebak, bahkan membahayakan”.

Dalam konteks masyarakat Indonesia, tafsir karya Quraish Shihab ini perlu mendapat apresiasi yang tinggi, karena sangat relevan dengan konteks masyarakat saat ini. Dengan gaya bahasa yang sangat mudah dipahami berikut dengan rujukan dan atau referensi dari para ulama sebelumnya yang juga dikenal kredibilitasnya, menjadikan tafsir ini terasa semakin lengkap. Konsep jihad dan perang, menurut Quraish Shihab, tentu juga sangat relevan dalam mengkanter pandangan negatif tentang jihad yang selama ini sering kali hanya dipahami sebagai jihad dengan mengangkat senjata (perang). Apalagi kondisi masyarakat Indonesia akhir-akhir ini diselimuti dengan berbagai isu seputar terorisme, bom bunuh diri, konflik agama seperti ahmadiyah, syiah dan lain sebagainya, sehingga sekali lagi tafsir Quraish Shihab ini menjadi referensi yang penting umat Muslim di Indonesia.

E. Penutup

Demikianlah sekilas konsep jihad dan perang Quraish Shihab yang tertulis dalam *Tafsîr al-Mishbâh*. Tidak diragukan lagi bahwa jihad merupakan bagian yang sangat penting bagi seorang Muslim dalam menjalankan ajaran agamanya. Namun, perlu ditekankan lagi bahwa jihad tidak semata-mata bermakna perang. Jihad bisa bermakna sangat luas mencakup semua sendi kehidupan manusia karena jihad tidak hanya melawan musuh yang nyata tetapi juga melawan setan dan hawa nafsu.

Kehadiran *Tafsîr al-Mishbâh* dalam bahasa Indonesia ini tidak hanya memperkaya khazanah tafsir Nusantara tetapi juga mempermudah kaum Muslim di Indonesia dalam memahami ayat-ayat Al-Quran, apalagi dengan gaya bahasa yang sistematis dan sangat mudah dipahami serta mengaitkannya dalam konteks masyarakat Indonesia saat ini, bisa dikatakan tafsir ini menjadi pelepas dahaga bagi umat Muslim di Indonesia.[]

Catatan

- 1 Lihat M. Quraish Shihab, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 1994).
- 2 Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992).
- 3 Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai persoalan umat*, (Bandung: Mizan, 1996)
- 4 Menurut analisis Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA, alasan pemilihan nama al-Mishbâh ini paling tidak mencakup dua hal yaitu: pertama, pemilihan nama ini didasarkan pada fungsinya. al-Mishbâh artinya lampu yang fungsinya untuk menerangi kegelapan. Menurut Hamdani, dengan memilih nama ini, penulisnya berharap agar karyanya itu dapat dijadikan sebagai pegangan bagi mereka yang berada dalam suasana kegelapan dalam mencari petunjuk yang dapat dijadikan pegangan hidup. Al-Quran itu adalah petunjuk, tapi karena Al-Quran disampaikan dengan bahasa Arab, sehingga banyak orang yang kesulitan memahaminya. Di sinilah manfaat *Tafsir al-Mishbâh* diharapkan, yaitu dapat membantu mereka yang kesulitan memahami wahyu ilahi tersebut.

Kedua, pemilihan nama ini didasarkan pada awal kegiatan Quraish Shihab dalam hal tulis-menulis di Jakarta. Sebelum beliau bermukim di Jakarta pun, memang sudah aktif menulis tetapi produktifitasnya sebagai penulis dapat dinilai, mulai mendapat momentumnya setelah bermukim di Jakarta. Pada 1980-an, beliau menulis rubrik "Pelita Hati" pada harian Pelita. Pada 1994, kumpulan tulisannya diterbitkan oleh mizan dengan judul *Lentera Hati*. Dari sinilah, papar Hamdani, tentang alasan pengambilan nama al-Mishbâh, yaitu bila dilihat dari maknanya. Kumpulan tulisan pada rubrik "Pelita Hati" diterbitkan dengan judul *Lentera Hati*. *Lentera* merupakan padanan kata dari *pelita* yang arti dan fungsinya sama. Dalam bahasa arab, *lentera*, *pelita*, atau *lampu* disebut *Misbah*, dan kata inilah yang kemudian dipakai oleh Quraish Shihab untuk dijadikan nama karyanya itu. Penerbitannya pun menggunakan nama yang serupa yaitu *Lentera Hati*.

- 5 M.Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2004), Vol I, viii
- 6 Penjelasan-penjelasan tersebut antara lain memuat tentang:
- a. Jumlah ayat pada surah, tempat turunnya dan apakah ia termasuk surah Makiyah atau Madaniyah.
 - b. Penjelasan yang berhubungan dengan penamaan surah, nama lain dari surah tersebut jika ada, serta alasan mengapa diberi nama demikian.
 - c. Penjelasan tentang tema sentral atau tujuan surah.
 - d. Keserasian atau munasabah antara surah sebelum dan sesudahnya.
 - e. Keterangan nomor urut surah berdasarkan urutan mushaf dan turunnya.
 - f. Keterangan tentang asbab an-nuzul surah, jika surah itu memiliki asbab an-nuzul. *Ibid.*, vol 2, 3
- 7 Sebagai contoh dalam menafirkan surah al-Baqarah, Quraish Shihab mengelompokkan ayat-ayatnya kepada ayat 1, ayat 2, ayat 3-5, ayat 6-7, ayat 8-10 dan seterusnya.
- 8 Kata itu menyiratkan makna bahwa hanya Allah-lah yang paling mengetahui secara pasti maksud dan kandungan dari setiap firman-firman-Nya, sedangkan manusia hanya berusaha untuk memahami dan menafsirkannya, termasuk Quraish Shihab sendiri bisa melakukan kesalahan. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh ...* vol 2, 658-659.
- 9 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran...*, 6
- 10 Islah Gusmiah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2000), , 80
- 11 M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, 14
- 12 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir.....*, 80
- 13 Hasan Muarif Ambariy (Dewan Redaksi), *Suplemen Ensiklopedi Islam*. (Jakarta: Ichtiar Baru Von Hoeve, 2004), 111.
- 14 *Ibid.*,
- 15 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran.....*, 14
- 16 Ambariy (Dewan Redaksi), *Suplemen.....*, , 111
- 17 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir.....*, 8
- 18 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran.....*, 501

- 19 M. Dawan Raharjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Suci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), , 516-517.
- 20 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran.....*, 546
- 21 Q.S al-Furqan (25): 52 berbunyi: “Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al-Quran dengan Jihad yang besar”.
- 22 M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Quran....ibid.*,
- 23 Q.S al-Anfal (8): 72 berbunyi:
 “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi [624]. dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, Maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, Maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada Perjanjian antara kamu dengan mereka. dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.”
 Q.S Hujurat (49): 15 yang berbunyi:
 “Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu hanyalah orang-orang yang percaya (beriman) kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang (berjihad) dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah. mereka Itulah orang-orang yang benar.”
- 24 Q.S al-Taubah (9): 88, yang berbunyi:
 “tetapi Rasul dan orang-orang yang beriman bersama Dia, mereka berjihad dengan harta dan diri mereka. dan mereka Itulah orang-orang yang memperoleh kebaikan, dan mereka Itulah orang-orang yang beruntung.”
- 25 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran.....*, 106. Q.S al-Hajj (22): 78, yang berbunyi: “dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu[993],

dan (begitu pula) dalam (Al-Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.”

26 QS Ali ‘Imran (3): 142:

“Apakah kamu menduga akan dapat masuk surga padahal, belum nyata bagi Allah orang yang berjihad di antara kamu dan (belum nyata) orang-orang yang sabar.”

27 QS al-Baqarah (2): 214: “Apakah kamu menduga akan dapat masuk surga padahal belum datang kepadamu cobaan sebagaimana halnya (yang dialami) oleh orang-orang terdahulu sebelum kamu? Mereka ditimpa malapetaka dan kesengsaraan, serta diguncang aneka cobaan sehingga berkata Rasul dan orang-orang yang beriman bersamanya. “Bilakah datangnya pertolongan Allah?” ingatlah pertolongan Allah amat dekat”. QS al-Baqarah [2]: 155: “Dan sungguh pasti kami akan memberi cobaan kepada kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang bersabar.”

28 Q.S al-Taubah (9): 79: “Orang-orang munafik mencela orang-orang Mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan mencela juga orang-orang yang tidak memiliki sesuatu untuk disumbangkan (kecuali sedikit) sebesar kemampuan mereka. Orang-orang munafik menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka, dan bagi mereka siksa yang pedih.”

29 Q.S al-Taubah (9): 9: “Apakah orang-orang yang memberi minuman kepada orang-orang yang melaksanakan haji dan mengurus Masjid al-Haram, kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah. Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.” Dan Q.S al-Taubah (9): 24: “Katakanlah, “Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri kamu, keluarga, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, lebih kamu cintai daripada Allah dan

Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya. Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik.”

- 30 Q.S al-Taubah (9): 44: “Orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian tidak meminta izin kepadamu (Muhammad saw.) untuk berjihad dengan harta benda dan jiwa mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa.”Q.S al-Ankabut (29): 6: “Barang siapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya untuk dirinya sendiri (berakibat kemaslahatan baginya).”
- 31 Sebagaimana dalam surah al-Hajj (22): 78: “Berjihad di (jalan) Allah dengan jihad sebenar-benarnya.”
- 32 Q.S al-Furqan (25): 52.“Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al-Quran dengan Jihad yang besar.”
- 33 Q.S al-Taubah (9): 79: “(orang-orang munafik itu) Yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekadar kesanggupannya, Maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih.”
- 34 Q.S al-Taubah (9): 9: “mereka menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit, lalu mereka menghalangi (manusia) dari jalan Allah. Sesungguhnya Amat buruklah apa yang mereka kerjakan itu.”
- 35 Q.S al-Hajj (25): 78: “dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Quran) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, Maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, Maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik- baik penolong.”
- 36 M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* ... vol 5, 169–170.
- 37 *Ibid.*,

38 *Ibid.*,

39 Q.S al-Baqarah (2): 168: “Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.”

Q.S al-Qashash (28): 50: “Maka jika mereka tidak Menjawab (tantanganmu) ketahuilah bahwa sesungguhnya mereka hanyalah mengikuti hawa nafsu mereka (belaka). dan siapakah yang lebih sesat daripada orang yang mengikuti hawa nafsunya dengan tidak mendapat petunjuk dari Allah sedikitpun. sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.”

Q.S Yusuf (12): 53: “dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.”

40 M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran....*, 503

41 *Ibid.*, , 505

42 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran....*, 512

43 Q.S al-Hajj (22): 39. “telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu.”

44 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh* ... volume 8, 217-220.

45 Q.S al-Hajj (22): 40. “(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: “Tuhan Kami hanyalah Allah”. dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa”

46 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh* ... volume 8, 224-225

47 Hal ini juga dinyatakan oleh al-Qurthubi di mana beliau mendukung pendapat yang melarang merobohkan gereja-gereja *ahl-Dzimmah*, atau menjualnya, demikian juga rumah-rumah

peribadatan umat yang lain. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh ... ibid.*, 226–227.

- 48 Q.S al-Baqarah (2): 216: “diwajibkan atas kamu berperang, Padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. boleh Jadi kamu membenci sesuatu, Padahal ia Amat baik bagimu, dan boleh Jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, Padahal ia Amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.”
- 49 Q.S al-Anfal (8): 61-62: “Dan jika mereka condong kepada perdamaian, condonglah kepadanya, dan berserah dirilah kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Jika mereka bermaksud untuk menipumu, maka sesungguhnya cukuplah Allah (menjadi Pelindungmu). Dia yang menguatkanmu dengan pertolongan-Nya dan dengan para Mukmin .”
- 50 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran...*, 516
- 51 Q.S al-Anfal (8): 58.“dan jika kamu khawatir akan (terjadinya) pengkhianatan dari suatu golongan, Maka kembalikanlah Perjanjian itu kepada mereka dengan cara yang jujur. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berkhianat.”
- 52 Q.S al-Baqarah (2): 193: “dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.”
- 53 QS al-Baqarah (2): 191-192: dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah (menimbulkan kekacauan seperti mengusir sahabat dari kampung halamannya, merampas harta mereka dan menyakiti atau mengganggu kebebasan mereka beragama) itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), Maka bunuhlah mereka. Demikianlah Balasan bagi orang-orang kafir. Ayat 192. kemudian jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Q.S al-Mumtahanah: 8-9: (8) Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil

terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang Berlaku adil. (9)Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan Barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.

- 54 Sahiron Syamsuddin, “Pesan Utama Ayat Perang: Tafsir atas Surah al-Hajj Ayat 39-40”, dalam majalah *Bangkit; Menebar Rahmah Ahlussunnah Wal-jamaah*, edisi November 2012.
- 55 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 518
- 56 Sahiron Syamsuddin, “Pesan Utama Ayat Perang.....”, 6
- 57 Terkait dengan kebebasan ajaran Islam. Quraish Shihab menjabarkannya dalam beberapa hal, yakni (1) Kebebasan nurani manusia, (2) Kebebasan beragama, (3) Kebebasan berpikir, (4) Kebebasan Berbicara, (5) Kebebasan dari Rasa Takut, (6) Kebebasan dari Kebutuhan. Lihat M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2000), 331
- 58 Sayyid Quthb, *Fi Dzilalil Qur’an*, jilid 9, (Beirut dan Kairo: 1981), , 144-149. Lihat juga Muhammad Chirzin, MA, *Penafiran Rashid Ridha dan Sayyid Quthb tentang Jihad*, Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2005, 147–148
- 59 *Ibid.*,

Bertindak Aktif Tanpa Kekerasan Demi Perdamaian yang Berkesinambungan

Martino Sardi

Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah supaya kamu mendapat rahmat (al-Hujurat 49: 10).

A. Pendahuluan

Bertindak Aktif Tanpa Kekerasan Demi Perdamaian yang Berkesinambungan merupakan program teologi Islam yang menantang pada masa kini. Berbagai tindak kekerasan yang terjadi akibat konflik horisontal tidak dapat diselesaikan secara profesional, justru karena kurangnya pendasaran refleksi teologi Islami yang tepat. Islam sebagai agama yang membawa kewajiban untuk mempromosikan damai, haruslah tampil secara profesional dalam menangani masalah konflik demi damai yang berkesinambungan. Dengan demikian, akan dapat digalang adanya masyarakat yang damai dan sejahtera. Konflik yang menyebabkan korban tidaklah boleh terjadi lagi, karena tindak kekerasan itu adalah jahat dalam perspektif Islami.

B. Konflik Sebagai Realitas Sosial

Konflik merupakan suatu kenyataan sosial yang tidak dapat dimungkiri lagi dan menantang kita untuk menghadapi dan menyelesaikannya. Konflik yang berskala besar haruslah kita tanggapi dengan serius dan profesional. Tampaknya tiada hari tanpa konflik. Konflik sungguh merupakan suatu realitas sosial yang sangat mengerikan, bagaikan tragedi kemanusiaan yang telah dan selalu mengakibatkan korban manusia.

Dalam Al-Quran dipertanyakan oleh para malaikat, ketika Allah mau menjadikan seorang khalifah di muka bumi ini:

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”, mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui” (QS Al-Baqarah (2): 30).

Pertanyaan para malaikat itu sangat logis dan menarik, manusia di bumi ini memang membuat kerusakan, saling menghancurkan dan menumpahkan darah, mengapa Allah menjadikannya? Dengan adanya konflik tanpa henti ini, korban manusia oleh sesamanya terus berlanjut. Kerusakan dan konflik itu justru disebabkan oleh tangan manusia. Manusia ciptaan Allah yang seharusnya membangun dunia, malah menghancurkannya. Perbuatan tangan manusia yang jahat, antara lain jelas dalam konflik antarsesama, yang menyebabkan korban manusia dan kehancurannya. Dalam Al-Quran telah dinyatakan:

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada

mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)” (Ar Rum (30): 41).

Konflik yang terjadi di mana pun, di darat, laut dan di udara selalu menimbulkan kerusakan dan melanggar kemanusiaan. Manusia dijadikan korban oleh ambisi dari adanya konflik itu. Konflik lahir karena orang tidak mampu untuk mengadakan relasi yang positif, baik dan beradab. Konflik lahir justru dari kegagalan orang membangun relasi, komunikasi, dan dialog. Dengan adanya konflik itu, sesama manusia menjadi korban tindak kekerasan. Dalam konflik, semua pihak selalu menganggap dirinya yang paling benar, dan pihak lain dinilainya salah dan jahat. Kesadaran untuk berefleksi, melihat dirinya sebagaimana adanya sangatlah sulit dan tak mungkin, kalau tidak ada pihak lain yang ikut campur-tangan dan menyadarkannya.

Realitas sosial konflik dalam skala besar sungguh mengerikan dan telah merenggut beribu-ribu nyawa manusia. Negara-negara di Asia Tenggara, termasuk Indonesia ini, bagaikan negara yang senantiasa dikuasai oleh konflik. Mungkinkah akan terjadi suatu damai yang berkesinambungan? Kita harus berjuang untuk itu.

B. Bertindak Aktif Tanpa Kekerasan Sebagai Sumbangan Islam dalam Mengelola Konflik

Adanya konflik yang menyebabkan korban nyawa manusia merupakan tindakan jahat, yang sungguh menantang kemanusiaan kita. Satu korban manusia saja akibat konflik itu dapat dinilai “sudah terlalu mahal” dari kaca mata Islam. Nilai manusia atau harkat dan martabatnya sungguh agung dan tiada tara harganya. Dalam Al-Quran dinyatakan bahwa martabat manusia itu tinggi dan sekaligus sebagai ciptaan dalam bentuk yang terbaik (Cfr. QS At Tin (95): 4) dan dianugerahi keunggulan atas makhluk ciptaan yang lainnya (Cfr. QS Al Isra (17): 70). Karena betapa

mulianya nilai dan martabat manusia itu, sampai Allah sendiri memerintahkan para Malaikat sujud kepada Adam. *“Sesungguhnya kami Telah menciptakan kamu (Adam), lalu kami bentuk tubuhmu, Kemudian kami katakan kepada para malaikat: Bersujudlah kamu kepada Adam, maka mereka pun bersujud kecuali iblis. dia tidak termasuk mereka yang bersujud (QS. Al-A‘raf (7): 11).*

Menyadari betapa agung dan luhurnya martabat manusia, sungguh sulit untuk diterima adanya konflik yang mengakibatkan korban sesama manusia. Manusia tidak boleh menjadi korban dari konflik dan tindak kekerasan itu. Pada kenyataannya, konflik selalu mendatangkan korban, dan jumlahnya telah begitu banyak. Konflik yang berkepanjangan di berbagai negara di Asia Tenggara ini dapat kita rasakan dampaknya. Seolah agama-agama yang mempunyai pesan damai itu tidak berfungsi sama sekali, atau bahkan orang beragama pun terlibat dalam konflik yang mengakibatkan korban itu. Bahkan yang sangat sulit diterima ialah agama dipolitikkan, dan terjadi konflik justru lantaran kesalahan penafsiran ajaran agamanya itu. Agama atau bahkan Allah seolah dijadikan dasar dan alasan untuk konflik, bahkan perang sekalipun.

Kita dapat merasakan adanya getaran dalam sejarah Perang Salib atau Perang Sabil, juga perang antara penganut agama Katolik dan Protestan baik di Jerman maupun di Irlandia. Dan secara sporadis, di berbagai daerah di negara kita yang dipicu justru oleh penafsiran ajaran agama, khususnya antara Islam dan Kristen. Dan hal ini telah menimbulkan banyak korban. Memang secara resmi tidak pernah dinyatakan adanya perang antarpenganut agama, tetapi kenyataannya pertempuran itu terjadi antaragama yang berbeda. Memang pada masa akhir-akhir ini disinyalir juga konflik horizontal antarumat beragama, tetapi banyak yang diprovokasi dengan bayaran. Suatu tindakan yang tragis dan mengorbankan banyak orang. Kita tidak tahu persis berapa korban konflik di Ambon, Maluku, Kalimantan, dan di berbagai daerah

di Jawa ini. Penafsiran agama yang sempit dan penghayatannya yang keliru bagaimanapun juga dapat menjadi pemicu konflik dan tindak kekerasan antarumat beragama itu.

Konflik berdasarkan penghayatan dan penafsiran agama yang sangat picik dapat sangat fatal akibatnya, dan banyak korban berjatuh, apalagi konflik itu menjadi tindak kekerasan dan ben-trokan horizontal. Para penganut agama seharusnya selalu memusatkan ajaran agamanya pada Tuhan yang dipandangnya sebagai satu-satunya tujuan hidup matinya. Justru penghayatan akan Tuhan itu dalam konflik menjadi penting. Seolah Tuhan dapat di-jadikan Allah balatentara, Allah yang berperang dan manusia penganut agamanya itu menjadi laskar Allah itu. Oleh karena itu, berbagai alat perangnya didoakan, diberkati dengan air suci dan dimintakan kepada Allah agar mampu mengalahkan dan kalau mungkin malah memusnahkan musuh. Memang terasa aneh hal yang demikian ini, tetapi itulah fakta yang terjadi dan dialami oleh manusia penganut agama. Kita dapat melacak dalam sejarah Israel kuno, yang senantiasa minta berkat atas senjatanya sebelum perang; juga dalam tradisi Katolik dalam Perang Salib, senjata-senjatanya diberkahi oleh Imam, Uskup atau bahkan Paus, agar dapat mengalahkan musuh. Juga banyak Tarekat Religius di-bentuk untuk mempertahankan tanah suci, tempat Yesus dahulu hidup. Mereka siap bertempur secara fisik melawan pasukan Muslim dalam Perang Salib dahulu. Fakta sejarah yang mencampuradukkan antara tindakan kekerasan dalam bentuk perang dan penghayatan iman atau spiritualitas. Mengapa justru tindak ke-kerasan atau perang direstui oleh para pejabat agama yang resmi, sehingga menjadi perang antarpenganut agama yang berbe-da dan begitu banyak korbannya. Entah telah berapa ribu atau bahkan juta manusia harus menjadi korban, lantaran perebutan wilayah yang disebutnya sebagai tanah suci. Perang itu kini lebih dipersempit dengan perang antara Israel dan Palestina, yang se-benarnya merupakan saudara sekandung. Memang bukan perang

berdasarkan agama, tetapi kalau dilihat secara mendalam ada unsur semangat agama yang menjadi daya penggerak juga, yakni agama Yahudi dan Islam. Dalam rangka itu, unsur kekristenan juga ikut memengaruhinya¹.

Daya penggerak dan semangat berperang berdasarkan agama yakni adanya keyakinan bahwa mati dalam perang yang disebut suci itu akan mendapat ganjaran atau pahala di surga. Korban-nya akan disebut martir atau syuhada dan diindoktrinasi bahwa Allah akan menerimanya dalam kebahagiaan surgawi. Semangat dan daya penggerak ini ditanamkan pada para pejuang, sehingga mereka pun bertempur mati-matian, siap menjadi martir dan akan dianggap sebagai pejuang iman. Ajaran atau slogan demikian ini sebenarnya sangat bertentangan dengan ajaran agama mana pun juga, bertentangan dengan spiritualitas dan iman yang sejati. Agama yang seharusnya mengajarkan damai, malah memprovokasi untuk berperang. Ajaran yang demikian haruslah dipandang sebagai ajaran sesat oleh semua agama demi terciptanya damai di bumi ini.

Kalau kita menengok ke dalam sejarah perjuangan damai dalam situasi Perang Salib itu, sulit kita temukan persetujuan dari pimpinan agama yang resmi berperang. Ketika tampil seorang tokoh yang mau melaksanakan tindakan aktif tanpa kekerasan, misalnya St. Fransiskus dari Assisi, sikap gereja yang resmi tidak menyetujuinya dengan segera. Pertemuan antara St. Fransiskus dari Assisi dan Sultan Malik el Kamil sangat mengharukan dan membawa damai, padahal sikap resmi dua agama (Islam dan Katolik) mau saling menghancurkan. Tindakan aktif tanpa kekerasan dan tanpa senjata dari St. Fransiskus Assisi mendapat tanggapan yang sangat positif dari Sultan Malik El Kamil. Sayangnya, tindakan kedua tokoh itu tidak ditindaklanjuti secara mendalam, dan perang tetap berkecamuk serta menelan ribuan korban. Kita boleh bertanya apakah orang beragama itu lebih menyukai perang daripada damai?

Dalam sejarah Israel kuno, Allah disebutnya sebagai Allah bala tentara, Allah yang berperang dan Allah yang membunuh musuh-musuh Israel. Bangsa Israel bangga karena menganggap dirinya sebagai bangsa yang dipilih oleh Allah dan Allah selalu menjadi Allah bala tentara mereka. Semangat keagamaan yang mendasari perang tetap kuat dan sulit untuk dicabut dari akar-akarnya. Sikap dan tindakan damai yang seharusnya lebih dominan yakni menjadikan bumi ini tempat hidup manusia secara damai belumlah terlaksana. Manusia beragama masih terpukau dengan adanya tindak kekerasan atau bahkan perang, sehingga damai harus diperjuangkan. Damai tidaklah mudah diciptakan, sekalipun telah diperjuangkan dengan gigihnya. Ajaran agama yang menghendaki adanya damai, kerukunan atau rekonsiliasi dapat ditemukan dalam semua agama, tetapi ajaran yang menyatakan bahwa Allah adalah pejuang damai tidak ada dalam Kitab Suci agama apa pun. Dengan demikian, kita dapat menyaksikan betapa sulitnya menciptakan damai itu, damai harus diperjuangkan terus-menerus tiada hentinya².

Menghadapi konflik dan betapa sulitnya menciptakan damai itu, orang tidaklah boleh diam saja. Konflik bagaimanapun juga harus diatasi. Dalam menghadapi konflik yang nyata, kita dipanggil untuk ikutserta terlibat menyelesaikannya.

Islam sebagai agama yang membawa kewajiban untuk mempromosikan damai, haruslah tampil secara profesional dalam menangani masalah konflik demi damai yang berkesinambungan. Dalam Al-Quran dinyatakan: *Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung* (QS. Ali 'Imran (3): 104). Dan dalam Surah yang sama Allah berfirman: *Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah* (QS. Ali 'Imran (3): 110).

Sebagai orang beriman, kita diperintahkan menjadi pejuang melaksanakan kebaikan dan menolak kejahatan. Dengan demikian, konsekuensinya, bila ada kejahatan dalam bentuk apa pun haruslah ditangani secara profesional. Kelompok yang terlibat dalam konflik sungguh bagaikan telah dibutakan oleh kehendak, keinginan, dan ambisinya masing-masing. Penyelesaian konflik yang benar dan adil merupakan tindakan kemanusiaan yang sungguh dibutuhkan. Penyelesaian atas tindak kekerasan didambakan oleh semua pihak. Penyelesaian itu haruslah memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan untuk dapat hidup sejahtera, dengan bersikap dan bertindak aktif tanpa kekerasan, yang haruslah dapat dipertanggungjawabkan secara objektif.

Secara telogis, kita diwajibkan untuk menyampaikan dengan kata-kata, sikap dan tindakan untuk ikutserta dalam penyelesaian konflik menuju ke perdamaian, dengan melaksanakan kebaikan dan menolak kejahatan. Tindakan ini semakin mendesak, bila kita mempunyai berbagai kemungkinan, kesempatan dan kemampuan untuk itu. Perjuangan untuk tindakan yang demikian itu merupakan kewajiban iman dalam konteks nyata, khususnya dalam situasi konflik. Iman akan Allah akan semakin kokoh kuat justru karena melaksanakan perintah-Nya itu. Perwujudan iman menjadi kenyataan hidup justru dalam melaksanakannya secara konkret ini. Berani berjuang untuk mendamaikan mereka yang justru dalam situasi konflik, bermusuhan, bertikai atau bahkan saling berperang.

Dalam situasi konflik ini, intervensi kemanusiaan yang aktif tanpa kekerasan itu dinilai menjadi penting, karena di samping aksi kemanusiaan yang memang harus dilaksanakan, juga dapat ditempuh untuk mengadakan negosiasi dengan mereka yang terlibat secara langsung dalam konflik, agar konflik dihentikan dan solusi damai dirintis. Dalam intervensi kemanusiaan, kita dituntut untuk tidak berpihak kepada siapa pun, menguasai persoalan yang ada, menguasai medan, menguasai cara diplomasi yang

berdaya guna sampai pada penemuan kemungkinan untuk memulai perdamaian. Dasar yang harus dipakai adalah pendekatan yang objektif, benar, adil, bijak, dan mempunyai tujuan demi kesejahteraan umum.

Intervensi kemanusiaan sebenarnya juga merupakan salah satu cara, agar tindak kekerasan itu tidak berkembang terus, dan secepatnya dihentikan. Dalam rangka mencapai damai antara mereka yang berkonflik itu, intervensi kemanusiaan mau tidak mau harus ditempuh, terutama mereka yang menjadi korban harus segera mendapat pertolongan maksimal. Mereka tidak boleh ditinggalkan begitu saja. Korban konflik harus mendapat perhatian khusus, terutama menyangkut sarana hidup dan kebutuhan pokok mereka sebagai manusia.

Dari intervensi kemanusiaan ini, langkah berikutnya ialah adanya tindakan untuk saling mendekatkan satu sama lain, adanya pertemuan antarmereka yang berkonflik dan dialog yang tulus sampai dilaksanakan adanya kesepakatan bersama untuk membangun damai. Dengan demikian, jalan damai dapat dirintis.

C. Menciptakan dan Membangun Damai yang Berkesinambungan Demi Kesejahteraan Umum

Rintisan jalan menuju ke arah perdamaian haruslah semakin jelas sebagai cara menyelesaikan masalah konflik itu. Dengan demikian, tahap selanjutnya tidak lain daripada penyelesaian masalah tersebut. Pihak-pihak yang berkonflik diharapkan akan semakin menyadari betapa pentingnya hidup dalam suasana damai dan betapa sengsaranya berada dalam keadaan konflik. Kesiapsediaan untuk saling menerima, saling menghargai satu sama lain dan mau hidup berdamai merupakan syarat utama dalam langkah ini. Dari situ langkah selanjutnya diharapkan agar mereka yang sedang berkonflik itu mau saling belajar dan menimba untuk hidup berdamai dengan melihat ke depan yang lebih cerah dan berdaya guna, sambil menyadari bahwa suasana dan

tindakan konflik itu tidak ada gunanya lagi dan hanya merugikan saja. Hidup bermasyarakat haruslah mengarah ke masa depan yang berpengharapan. Hidup dalam konflik tidak mungkin akan menjejahterakan masyarakat. Sebaliknya, hidup dalam suasana damai akan semakin membuka jalan ke arah yang lebih baik. Dalam suasana demikian ini haruslah dikembangkan sikap untuk saling menyadari, mendengarkan, memahami, mengerti, dan menerima satu sama lain, bila perlu dengan koreksi berdasarkan kebenaran dan keadilan.

Keberanian untuk menyelesaikan masalah merupakan keberanian demi kehidupan yang baik, benar, dan adil. Hal ini kiranya sesuai dengan Firman Allah: *“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”* (An-Nisa (4): 58). Proses penyelesaian masalah merupakan peristiwa historis yang harus didasarkan pada realitas, fakta, dan kebenaran, dan dijalankan dengan adil dan bijaksana. Keadilan sangatlah penting dan tidaklah boleh diabaikan, sehingga dalam tahap penyelesaian masalah konflik ini tidak boleh terjadi korban lagi. Tahap penyelesaian masalah adalah tahap yang serius untuk membenah diri, merancang masa depan yang cerah, dan membuat harapan baru agar damai benar-benar terjadi serta kesejahteraan hidup bermasyarakat dapat dibangun.

Penyelesaian masalah hanyalah suatu peristiwa yang harus ditindaklanjuti dengan menciptakan dan membangun perdamaian. Penyelesaian masalah konflik berakhir pada perdamaian satu sama lain atau rekonsiliasi. Rekonsiliasi tidak akan berarti banyak kalau tidak diteruskan dengan senantiasa menciptakan dan membangun perdamaian. Hidup dalam suasana damai menantang kita untuk berusaha semaksimal mungkin menciptakan

dunia ini semakin damai, bersahabat dan membangun manusia yang paripurna dan sejahtera. Sehubungan dengan hal ini, Allah berfirman: *Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. dan Sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik* (Al-'Ankabut (29): 69).

Bila proses ini ditempuh dengan baik, akan terbukalah jalan pengampunan, saling memaafkan, rekonsiliasi, persahabatan dan sekaligus pengharapan akan jalan yang semakin jelas menuju ke perdamaian yang berkesinambungan itu. Suasana damai dan keadilan akan dapat dirasakan dan dihayati. Maka haruslah dibangun suatu budaya damai, dan bukan budaya konflik dan bukan budaya perang. Budaya damai akan mengarahkan manusia untuk mengutamakan damai itu di atas segalanya, agar manusia dapat hidup sejahtera.

D. Penutup

Perjuangan Mengelola Konflik dengan tujuan mencapai perdamaian yang berkesinambungan merupakan tugas mulia bagi kita semua. Dalam rangka itu, kita berjuang agar damai sejahtera senantiasa terjadi di mana pun. Akhir kata, firman Allah memberikan semangat juang kepada kita semua: *"Janganlah kamu bersikap lemah, dan janganlah (pula) kamu bersedih hati, padahal kamulah orang-orang yang paling tinggi (derajatnya), jika kamu orang-orang beriman"* (Ali 'Imran (3): 139).[]

Catatan

- 1 Judy Kuriansky, *Beyond Bullets and Bombs: Ggrassroots Peacebuilding Between Israelis and Palestinians* (Praeger, London 2007).
- 2 Martino Sardi, "Membangun Hidup Beragama yang Beradab Demi Damai yang Berkesinambungan", dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (ed), *Agama dan Perdamaian: Dari Potensi*

Menuju Aksi (Program Studi Agama dan Filsafat & Center for Religion and Peace Studies (CR-Peace), Program Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012), 3–26.

Perdamaian, Pencegahan Konflik, dan Hukum Islam: Pandangan dan Pengalaman Muslim Filipina

Hamid Barra Aminoddin

A. Pendahuluan

Perjuangan kaum Muslim di Filipina untuk menentukan nasib sendiri sudah terjadi sejak 1565, yakni ketika *conquistadores* (penjajah) Spanyol mencoba mengasimilasi Kesultanan Moro ke wilayah-wilayah yang ditundukkan oleh Spanyol. Selama 333 tahun (1565–1898), perang sengit yang terjadi antara penjajah dan Moro atau Bangsamoro (istilah yang saat ini digunakan untuk mengidentifikasi kebangsaan mereka yang khas, *bangsa* adalah istilah lokal untuk *nation*, dengan demikian istilah bangsa boro dapat diartikan masyarakat moro atau “*Moro Nation*”). Kaum Muslim tidak pernah ditundukkan oleh Spanyol. Ketika Amerika Serikat mengalahkan Spanyol dalam Perang Spanyol-Amerika tahun 1898, Spanyol menyerahkan seluruh kepulauan Filipina ke Amerika Serikat, termasuk wilayah Bangsamoro yang tidak pernah tertaklukan sebelumnya. Dengan demikian, orang Moro harus menghadapi musuh lain selama hampir lima dekade (1898–1946).

Pemerintah pendudukan Amerika pertama menggunakan pendekatan militer untuk menundukkan orang Moro, tapi karena

adanya unsur perlawanan yang kuat, akhirnya digunakanlah kebijakan persahabatan (*policy of friendship*). Struktur administrasi pada waktu ini adalah: Pertama, penciptaan Provinsi Moro (1903–1913) yang terdiri atas wilayah Sulu, Zamboanga, Cotabato, Lanao, dan Davao. Hal ini diatur oleh gubernur jenderal militer Amerika. Kedua, struktur diubah pada 1914–1920 menjadi Departemen Mindanao dan Sulu di bawah pengawasan administrasi seorang gubernur sipil Amerika. Ketiga, status wilayah tersebut berubah lagi menjadi Biro Suku Non-Kristen di bawah pengawasan seorang administrator Kristen Filipina dari 1920 sampai pembentukan Persemakmuran Filipina pada 1935.

Sebagai bentuk penentangan terhadap struktur yang terakhir ini, orang Moro menyebut pemerintah Filipina sebagai *gobirno a sarawang a tao* atau suatu pemerintahan asing, sebab Bangsamoro tidak suka disebut sebagai orang Filipina, dan mereka mendirikan *cotas* (benteng) untuk melawan pemerintah (Filipina). Resistensi semacam itu berlangsung terus-menerus, dan sempat dialihkan pada masa pendudukan Jepang selama Perang Dunia II pada tahun 1941-1945. Pada saat itu, orang Moro berjuang mati-matian melawan invasi tentara kekaisaran Jepang.

Ketika kemerdekaan Filipina dideklarasikan pada 1946, daerah Muslim setuju menjadi bagian dari Republik. Namun, kebencian yang dirasakan selama pemerintahan pendudukan Amerika terus menghantui Bangsamoro. Menurut Uskup Agung Orlando Quevedo V Keuskupan Agung Cotabato, akar penyebab konflik di Mindanao adalah ketidakadilan yang dilakukan terhadap Muslim, termasuk ketidakadilan untuk kemerdekaan mereka, ketidakadilan terhadap identitas mereka, dan ketidakadilan untuk perkembangan integral mereka.

B. Ketakutan dan Kemarahan

Mengajukan petisi kepada Pemerintah Amerika, baik di Manila maupun di Washington DC pada tahun 1934, sekelompok

pemimpin Moro yang dikepalai Haji Abdul Hamid Bogabong menyatakan sikap kekhawatiran dan kemarahan mereka. Mereka menulis bahwa Islam tidak boleh dibatasi, bahwa adat dan tradisi tidak harus dilarang, dan bahwa keputusan berdasarkan Kitab tidak boleh disisihkan oleh pejabat Kristen.

Setelah deklarasi Darurat Militer dan kerusuhan berikutnya di Mindanao, pada 1973 Senator Mamintal A. Tamano mengungkapkan pelbagai kekhawatiran kaum Muslim seperti yang pernah diungkap oleh Hajji Bogabong, yaitu: takut terasing dari agama mereka; takut mengungsi dari rumah leluhur mereka; takut tidak memiliki masa depan di negara ini karena mereka tidak benar-benar berpartisipasi dalam pemerintahan dan tidak pula ikut menikmati pembagian ekonomi; dan takut kehilangan nilai-nilai, tradisi, dan praktik kehidupan yang mereka cintai.

Pada 1987, Dr Macapado A. Muslim menegaskan ketakutan dan kebencian yang sama dari Bangsamoro ketika ia menulis bahwa umat Islam masih mengalami masalah berikut dengan Pemerintah Filipina: marjinalisasi ekonomi dan kemiskinan, inferioritas politik, kebutuhan yang kuat untuk pemeliharaan identitas mereka; perasaan ketidakamanan fisik; persepsi bahwa pemerintah bertanggung jawab atas penderitaan dan ketidakamanan mereka; dan keputusan dari situasi mereka di bawah tatanan politik dan ekonomi yang ada di Mindanao.

Konflik terus berlarut-larut hingga kini. Untuk menunjukkan akibat konflik dalam kehidupan masyarakat (Moro), data berikut yang disediakan oleh Departemen Kesejahteraan Sosial dan Pembangunan (DSWD) pada tahun 2010 menunjukkan bahwa telah terjadi tiga gelombang besar pengusiran (pengungsian) dalam 10 tahun terakhir:

- 1) “*All out war*” kebijakan Presiden Estrada tahun 2000 – pengungsian 985.412 orang;

- 2) Penyerangan pada kompleks Buliok pada tahun 2003 - pengungsian 452.258 orang;
- 3) Bentrokan bersenjata antara pasukan pemerintah dan para komandan MILF pada bulan Agustus 2008 sebagai hasil dari pembatalan penandatanganan MOA-AD – pengungsian 728.659 orang.

C. Pendekatan Pemerintah

Pendekatan Pemerintah Filipina dalam berurusan dengan umat Islam dapat diklasifikasikan pada dua hal: bagaimana pemerintah berurusan dengan masalah Bangsamoro dan bagaimana pemerintah bereaksi terhadap perjuangan Bangsamoro dalam menentukan nasib sendiri. Terkait dengan yang pertama, pemerintah menerapkan program kampanye Ketenteraman dan Ketertiban; integrasi Muslim ke dalam stuktur politik nasional melalui pembentukan Mindanao State University dan Komisi Integrasi Nasional; dan menyediakan alokasi untuk pembangunan dengan mendirikan *Mindanao Economic Development Authority* (yang bermetamorfosis menjadi *Southern Philippine Development Authority*).

Sedangkan mengenai perjuangan Moro untuk menentukan nasib sendiri, pemerintah melakukan beberapa pendekatan mulai dari penggunaan kekuatan militer, sampai pada pembuatan undang-undang, diplomasi, negosiasi dan perundingan damai. Salah satu alasan yang diberikan oleh almarhum Presiden Ferdinand Marcos ketika dia menyatakan Darurat Militer pada tahun 1972 adalah karena munculnya pemberontakan Mindanao. Meskipun tangan besi dan kekuatan militer canggih telah digunakan oleh pemerintah, hal itu belum sepenuhnya dapat menghentikan perjuangan Moro. Hal ini dilanjutkan oleh Presiden Estrada dengan deklarasi tentang perang habis-habisan terhadap Bangsamoro (*all-out war against the Bangsamoro*), dan kemudian oleh Presiden Gloria Arroyo yang memerintahkan pengepungan Complex

Buliok. Kampanye militer seperti ini hanya mengakibatkan hilangnya nyawa dan harta benda dan pengunsian besar-besaran dari banyak warga masyarakat.

Pendekatan lain dilakukan oleh pemerintah adalah penetapan undang-undang khusus untuk kepentingan umat Islam, di antaranya adalah: *Presidential Decree No.1083 or The Code of Muslim Personal Laws of the Philippines*; *PD 1618*; *Republic Act No. 6734 or The Organic Act for the Autonomous Region in Muslim Mindanao (ARMM)*; *Republic Act No. 9054 or Amended Organic Act for the Autonomous Region in Muslim Mindanao (ARMM)*; and *Republic Act No. 9777 or the Act Creating the National Commission on Muslim Filipinos*. Pengesahan undang-undang tersebut disertai juga dengan penunjukan sosok-sosok Muslim yang layak dan berkualitas untuk mendapatkan posisi-posisi (politik) nasional dan diplomatik.

Berkaitan dengan pembicaraan damai dan negosiasi, beberapa perjanjian juga disepakati oleh pemerintah nasional dan Front Pembebasan Nasional Moro (MNLF) dan Front Pembebasan Islam Moro (MILF). Di antaranya adalah Perjanjian Tripoli 1976 yang ditandatangani di Tripoli, Libya dan GRP-MNLF Peace Agreement yang ditandatangani di Jakarta, Indonesia tahun 1996.

D. Kerangka Perjanjian pada Bangsamoro

Perjanjian-perjanjian paling baru terkait dengan hubungan antara Pemerintah Filipina dan Bangsamoro adalah *the Framework Agreement on the Bangsamoro (FAB)* yang ditandatangani di Istana Presiden di Manila pada 15 Oktober 2012 antara Pemerintah Filipina dan Front Pembebasan Islam Moro (MILF). The FAB, berikut lampirannya tentang Pembagian Kekuasaan, Pembagian Kekayaan, Normalisasi, dan Ketentuan Peralihan dan Modalitas, akan memuat kesepakatan yang lebih komprehensif yang akan mengakhiri konflik di Mindanao. Sejauh ini, hanya dua dari Lampiran itu yang selesai dan disepakati oleh panel

negosiasi dari Pemerintah dan MILF. Sesuai dengan ketentuan dari FAB, akan ada Komisi Transisi (TC) yang akan mempersiapkan draf Rancangan Undang-Undang Dasar yang akan mengubah Undang-Undang Organik untuk Wilayah Otonomi Muslim Mindanao. Para anggota TC (Transision Comission), delapan di antaranya termasuk Ketua mewakili MILF dan tujuh orang mewakili pemerintah, telah ditunjuk dan menunggu penandatanganan Lampiran tentang Normalisasi dan Pembagian kekuasaan.

Hukum Dasar Bangsamoro, bila sudah disusun oleh Komisi Transisi, akan disahkan oleh Kongres Filipina, dan setelah itu bila disetujui dan diratifikasi dalam sebuah referendum (plebiscite) di wilayah Bangsamoro, ARMM akan dihapuskan dan Otoritas Transisi Bangsamoro akan mengambil alih untuk mengelola dan mengatur Bangsamoro sampai pemilihan reguler pada tahun 2016. Setelah itu, anggota biasa dari majelis akan dipilih dan sistem kementerian dari pemerintahan akan dipasang di wilayah tersebut.

E. Kerangka Agama untuk Perdamaian

Mempromosikan perdamaian di Filipina dan mencegah konflik antara kelompok pembebasan Muslim dan pemerintah sesungguhnya tidaklah sulit dilakukan. Pasalnya, para pejuang Muslim adalah Muslim yang taat yang juga terikat dengan aturan hukum dan prinsip-prinsip Islam, dan pejabat pemerintah Filipina sebagian besar orang Kristen yang percaya kepada Yesus sebagai Raja Damai. Ada banyak inisiatif yang bisa dilakukan untuk menciptakan suasana damai di kalangan rakyat Mindanao, seperti melalui agama, pemahaman, dan dialog. Yang berada di garis depan dari inisiatif ini adalah Konferensi Ulama-Pendeta (*Bishops-Ulama Conference (BUC)*) yang didirikan pada 1996 oleh Gubernur (dan kemudian Wakil Gubernur Daerah ARMM) dari Lanao del Sur, Dr M. Mahid Mutilan yang mewakili Liga Ulama Filipina, Uskup Agung Fernando Capalla dari Keuskupan Agung

Davao yang mewakili Uskup Katolik dari Mindanao, dan Uskup Hilarion Gomez dari United Church of Christ di Filipina, yang mewakili para uskup Protestan dari Dewan Nasional Gereja-Gereja Filipina di Mindanao. BUC ini tidak hanya telah melakukan dialog dan diskusi tentang perdamaian dan pemahaman tetapi juga telah membantu proses perdamaian dengan mempromosikan pemahaman di antara semua sektor; membantu masyarakat campuran (Muslim-Kristen, editor) untuk membentuk zona damai. BUC juga telah melakukan penelitian dan melakukan studi untuk mempromosikan perdamaian dan mencegah konflik di Mindanao, serta berbagi pengalaman dengan negara-negara lain melalui partisipasi dalam forum internasional dan konferensi tentang dialog antaragama.

F. Peluang dan Tantangan

Kesempatan untuk pencapaian dan promosi perdamaian dan pencegahan konflik di Mindanao berlangsung positif, karena ada keterbukaan dari semua kelompok terhadap ko-eksistensi damai dan ketidaksukaan terhadap perang. Dengan pemerintahan baru Presiden Benigno S. Aquino III, tampaknya ada kepercayaan baru antara pemerintah dan MILF dalam mendorong perjanjian baru perdamaian, puncaknya adalah penandatanganan Persetujuan Kerangka Kerja pada Bangsamoro 15 Oktober 2013. Dengan ketulusan dan komitmen untuk mengakhiri konflik, dengan keterbukaan untuk saling memahami di sisi lain, dan untuk mencapai *win-win solution*, tidak ada alasan lagi mengapa waktu yang tepat belum datang untuk mencapai kata sepakat. Di luar dari asumsi positif dari pencapaian perdamaian, ada juga tantangan dan hambatan di sepanjang jalan proses ini. Tantangan-tantangan ini perlu untuk diatasi termasuk di antaranya adalah adanya spoiler yang menggerakkan langit dan bumi untuk membuat kegagalan. Kelompok-kelompok ini memiliki kepentingan politik dan ekonomi atau alasan lainnya mengapa mereka

masih menginginkan status quo (situasi konflik) untuk tetap seperti adanya.

Namun untuk perdamaian yang akan dicapai, ada tugas lebih berat yang terbentang di depan banyak pihak. Perlu ada pemberian maaf dan penerimaan, ketulusan dan keterbukaan, dialog dan kerja-kerja untuk perdamaian dan promosi pendidikan perdamaian yang berkelanjutan. Ada juga tugas untuk menegakkan keadilan kompensasi dan kebutuhan untuk meredakan rasa takut umat Islam dari ketidakamanan dan non-partisipasi dalam pemerintahan dan upaya-upaya ekonomi. Sama pentingnya dengan solusi politik, perlu juga memberikan pengakuan terhadap kekhasan sejarah dan budaya masyarakat Bangsamoro dan koreksi bias dan prasangka yang mereka alami dalam hubungan mereka dengan mayoritas.

G. Pendekatan Islam terhadap Masalah Hukum

Agar umat Islam dapat hidup secara damai berdampingan dengan mayoritas non-Muslim di negara demokrasi seperti Filipina, ada kebutuhan untuk membedakan, membedah, dan memutuskan urusan mereka melalui pemahaman yang menyeluruh tentang Islam dan prinsip-prinsip hukum Islam dan bagaimana mereka harus didekati dan ditafsirkan sesuai dengan status mereka sebagai minoritas. Untuk saat ini, langkah-langkah berikut ini perlu untuk dilakukan:

1. Jadilah seorang Muslim yang taat dalam pikiran, kata-kata, dan tindakan. Untuk menjadi Muslim, seseorang harus menjadi Muslim yang baik dan terbaik di semua waktu dan tempat. Dia harus menanamkan kedaulatan Allah dalam hatinya dan melakukan setiap tugas yang diberikan dengan ketulusan, dedikasi, dan keunggulan, sesuai pernyataan dari Nabi saw: *“Allah mencintai salah satu dari kalian yang ketika ia*

bekerja, ia melakukannya dengan kesempurnaan atau keunggulan.”

2. Jadilah orang yang taat hukum. Berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan politik untuk menunjukkan bahwa Anda adalah anggota aktif dari masyarakat. Meskipun Anda hidup sebagai warga negara yang damai di negara hukum, yang mungkin saja tidak semua hukum itu sesuai dengan keyakinan Anda sebagai seorang Muslim, patuhilah hukum-hukum itu yang sesuai dengan syariah. Namun, penting juga untuk memahami secara mendalam pengetahuan tentang hukum agama Anda sendiri. Jadi, Anda harus belajar dan mengikuti Syariah, yaitu Hukum Ilahi yang membentuk totalitas perintah Allah kepada manusia, dan fikih, yaitu merupakan pemahaman dan interpretasi manusia terhadap Syariah.

Anda juga harus mengkaji dan mencari titik temu dan kesamaan antara Hukum Islam dan Hukum Filipina. Dalam hal-hal yang mereka sepakati, laksanakanlah. Ini akan mencakup tata pemerintahan yang baik (transparansi, akuntabilitas, partisipatif atau demokrasi konsultatif), dan prinsip-prinsip umum nilai-nilai universal (keadilan, kejujuran, integritas, kesejahteraan masyarakat, jabatan publik yang terpercaya, dll). Dalam hal-hal yang mereka berbeda, berjuanglah untuk reformasi hukum. Promosikanlah ajaran hukum Islam yang dapat meningkatkan dan memperbaiki undang-undang Filipina. Contohnya adalah kasus memperpanjang pengampunan Presiden atau grasi kepada korban yang dihukum. Di bawah hukum Filipina, grasi eksekutif ini adalah semata-mata hak prerogatif Presiden Filipina. Hal ini dapat ditingkatkan dengan memperkenalkan ajaran Syariah bahwa penjahat yang dihukum hanya bisa diampuni jika keluarga korban memaafkan dan pembayaran ganti rugi dilakukan.

3. Bekerjalah untuk dialog dan mempromosikan perdamaian di semua lini: di kelas, di kantor, di masjid, di kantor-kantor

pemerintah, di pasar, dalam pertemuan komunitas. Jangkau- lah kelompok-kelompok lain dan individu yang juga tertarik pada perdamaian. Bekerjalah dengan kantor-kantor pemerin- tah daerah dan badan-badan nasional untuk meningkatkan tingkat pemahaman, toleransi dan ko-eksistensi damai.

4. Carilah relevansi prinsip-prinsip syariah tertentu (kebutuhan, pilihan antara dua kejahatan, memerintahkan apa yang be- nar dan melarang apa yang salah, ekuitas dan moderasi, per- lindungan lingkungan, dll) dan terapkanlah dalam hubungan kita dengan pemerintah dan mayoritas non-Muslim. Prinsip- prinsip ini juga dapat menjadi salah satu dasar interaksi da- mai dan kerja sama dengan mereka dalam mempromosikan kedamaian dan mencegah konflik.
5. Berikanlah makna keislaman Anda sebagaimana Nabi men- definisikan Muslim dan Mukmin (beriman). Menurut Nabi, seorang Muslim adalah orang yang dalam lidah dan tangan, saling menjaga. *Dia juga menyatakan bahwa “Mukmin ada- lah seseorang yang di lidah dan tangan, menjaga orang lain.”*
6. Hiduplah dalam kedamaian. Mengupayakan Perdamaian un- tuk diterima, untuk dipahami dan diterapkan melalui hidup yang damai. Namun, jika satu-satunya cara untuk menjaga perdamaian adalah mempertahankannya, maka, sebagai se- orang Muslim, Anda harus siap mati demi perdamaian.[]



BAGIAN KETIGA

**Rekonsiliasi
dan Perdamaian
Pascakonflik**

Islah* Sebagai Dalih Melupakan Masa Lalu: Kasus “Penyelesaian Konflik” Tanjung Priok (1984) dan Talang Sari (1989)

Wahyudi

A. Pendahuluan

Meskipun berasal dari bahasa Arab, penggunaan kata *islah* sebagai istilah untuk menyelesaikan konflik sudah cukup populer di kalangan masyarakat Indonesia.¹ Namun, terma *islah* yang selama ini dilakukan ataupun bergulir lebih pada penyelesaian konflik dan perseteruan antara pribadi dan lembaga tanpa adanya perkelahian ataupun cedera fisik yang dialami. Dengan demikian, bagaimana menempatkan terma *islah* dalam menyelesaikan dan berhadapan dengan kekerasan masa lalu, khususnya di bawah rezim Orde baru, yang mengakibatkan terbunuhnya orang muslim Indonesia, direnggut hak sipilnya melalui pemenjaraan dan stigma yang melekat serta pengalaman trauma yang dialami selama bertahun-tahun?

Dalam tulisan ini, saya akan menjelaskan praktik penggunaan *islah* dalam ranah tersebut dengan mengambil contoh tragedi Tanjung Priok (1984) dan Talang Sari (1989) sebagai studi kasus.² Sebelumnya, saya akan memaparkan terma *islah* dalam

Islam terlebih dahulu, baik itu pengertian maupun penerapannya dalam hukum Islam. Terma *islah* inilah yang saya jadikan cara pandang dalam melihat praktik *islah* dalam kedua tragedi tersebut. Terakhir, saya akan mengajukan rekomendasi mengenai pentingnya untuk melakukan studi *islah* terkait dengan penyelesaian kekerasan di Indonesia, baik masa lalu, maupun yang terjadi pasca-rezim Orde Baru.

B. Pengertian dan Penerapan Islah dalam Hukum Islam.

1. Pengertian Islah

Islah berasal dari kata bahasa Arab. Asal katanya *salaha*, yang berarti baik atau bagus, yang kemudian mendapatkan tambahan *alif* menjadi *aslaha-yuslihu* yang artinya membuat lebih baik atau melakukan perbaikan. Kata *islah* ini sering dikontraskan (lawan kata) dari kerusakan (*al-fasad*). Karena itu, *islah* lebih diartikan pada menuju ke arah perbaikan dari kerusakan sebelumnya (Munawwir, 1997: 789). Sementara *islah* dan beragam derivasinya secara garis besar memiliki kecenderungan pada tiga makna dalam Al-Quran.³ *Pertama*, lebih mengarah pada upaya memperbaiki sesuatu, mendamaikan, menghilangkan sengketa maupun kerusakan, berusaha menciptakan perdamaian; membawa keharmonisan; menganjurkan orang untuk berdamai satu dengan yang lainnya. *Kedua*, reformasi, baik secara individu maupun kelompok agar menjadi lebih baik. *Ketiga*, *islah* sebagai upaya menjaga ekologi dan kepedulian terhadap anak yatim. Namun, di antara ketiga definisi itu, makna pertamalah yang sering digunakan dalam praksis keseharian umat Islam,⁴ yaitu *islah* sebagai upaya menuju perdamaian yang menghasilkan ke-baru-an relasi antar-dua orang ataupun kelompok yang bertikai.

Dalam catatan sejarah Islam, kata *islah* yang berarti reformasi merujuk pada tulisan Muhammad Abduh dan muridnya,

Rasyid Ridha, mengenai gerakan reformasi di dunia Islam pada tiga abad terakhir. Inti dari gerakan reformasi yang diusung di sini adalah mengembalikan Islam pada pesan aslinya, dengan tekanan teologis pada kesamaan. Ini dilakukan, karena saat itu masyarakat muslim Arab sedang menghadapi persoalan pelik, yakni banyaknya salah penafsiran dan juga pendistorsian interpretasi sebagian makna sejati dari nas-nas (Al-Quran dan as-sunnah) sehingga memunculkan sejumlah 'praktik kekeliruan'. Kehadiran gerakan ini juga sebagai respons pengaruh Barat modern dalam Islam. Salah satu bentuk kontribusi konkret gerakan reformasi ini, dengan mereformasi sistem pendidikan, termasuk pendidikan keagamaan tradisional yang diwakili oleh ultratradisional Universitas Al-Azhar Kairo, di Mesir, dan perbaikan status perempuan dalam masyarakat (Esposito, 2000: 346–347).

2. Penerapan *Islah* dalam Hukum Islam

Islah sangat dimuliakan dalam Islam, karena memiliki efek positif bagi orang-orang yang bertikai, yaitu adanya pengakuan kesalahan dan saling memaafkan antara keduanya. Perselisihan pun dianggap 'selesai', sehingga 'dendam' di antara mereka terkubur. Namun, ini bukan berarti *islah* dapat digunakan dalam penyelesaian setiap pertengkaran atau perpecahan yang terjadi. *Islah* digunakan jika pertikaian yang dilakukan lebih berurusan dengan hal-hal yang terkait dengan barang atau kerugian ekonomi. Misalnya, pertikaian atas persoalan pembagian warisan, persengketaan tanah, perkelahian yang disebabkan satu dan lain hal, perpecahan akibat perbedaan pendapat dalam suatu organisasi, dan hal-hal yang lebih terkait dengan persoalan *muamalah* (perdata). Akan tetapi, jika pertikaian itu memunculkan kerugian bagi si penderita, misalnya cacat fisik, hilangnya nyawa seseorang, atau pun kerugian materi atas peristiwa tersebut, maka *islah* tidak dengan sendirinya bisa dipergunakan. Ada sejumlah prasyarat yang harus dilakukan terkait dengan pemenuhan rasa keadilan kepada

seseorang (korban) yang telah dirugikan tersebut. Dengan kata lain, *islah* hanya sebagai instrumen penyelesaian persoalan hukum yang bersifat perdata yang bisa diselesaikan dalam tingkatan personal, bukan penghilangan nyawa atau pencederaan fisik yang notabene perkara pidana.

Meskipun *islah* secara moral bisa digunakan dalam kasus hilangnya nyawa seseorang, ada sejumlah syarat yang harus dipenuhi pelaku. Sebab, tindakan pembunuhan bukan hanya menjadi urusan personal antara pelaku dan keluarga korban yang terbunuh, melainkan juga menyangkut urusan (publik). Persoalan menghilangkan nyawa dan pencederaan fisik, yang berujung pada hilangnya hak seseorang untuk melakukan aktivitas produktif dalam rangka kelangsungan hidupnya akibat tindakan orang lain sudah diatur dalam *fiqh*. Ini disebut dengan *jinayah* (tindak pidana). Hukuman dari *jinayah* itu disebut *qisas*. Adanya hukum *qisas* ini bentuk pembelaan Islam terhadap hidup dan kehidupan. *Qisas* secara moral berfungsi sebagai peringatan dan tindakan preventif kepada manusia bahwa kehidupan setiap insan itu sangat berharga.⁵ Karena itu, setiap orang yang mencoba melakukan pembunuhan diharapkan akan berpikir ulang saat ia ingin melakukan hal tersebut. Bukan berarti *qisas* bisa diterapkan begitu saja pada setiap orang yang melakukan tindakan pidana (pembunuhan). Ada mekanisme tertentu perihal latar belakang pembunuhan yang dilakukan. Latar belakang ini akan menentukan hukuman apa yang sekiranya tepat untuk pelaku. Hal ini dilakukan untuk memenuhi rasa keadilan antara pihak yang dituduh membunuh dan pihak keluarga yang terbunuh.⁶

Memang, penerapan hukum Islam atas tindakan pidana pembunuhan terkesan berat dan mengerikan. Tetapi, sebenarnya Islam ingin menegaskan bahwa menjaga hak hidup dan menjaga kehidupan adalah sesuatu yang mutlak, sehingga jika ada seseorang melakukan pembunuhan entah sengaja atau tidak, sebenarnya ia telah mengambil hak Tuhan sebagai pemegang otoritas

tunggal untuk menentukan hidup dan matinya seseorang. Dalam konteks kemanusiaan, Islam memberikan pilihan kepada keluarga korban, apakah mereka menginginkan pelaku untuk di*qisas*, membayar *diyat*, atau pun dimaafkan. Proses itu bisa dilakukan asalkan memenuhi rasa keadilan dan kerelaan bagi sang korban dan keluarga korban.

Dengan kata lain, kebijaksanaan pribadi korban atau keluarga korban memang memberikan kontribusi pada keputusan, apakah ingin pelaku di*qisas*, membayar *diyat*, maupun dimaafkan tanpa melakukan penagihan apa pun atas tindakan pelaku. Namun, hal itu membutuhkan mediasi untuk menyelesaikan secara imbang entah jatuh pada pilihan *qisas*, *diyat*, atau memaafkan. Peran mediasi itu dimainkan oleh institusi hukum (pengadilan) yang berfungsi menjernihkan dan menyelesaikan persoalan dengan bijak dan netral. Selain itu, institusi hukum inilah yang memiliki otoritas untuk menentukan bagaimana *qisas* harus dilakukan, seberapa besar *diyat* yang harus dibayarkan, ataupun sejauh mana batas memaafkan itu bisa dilakukan. Institusi hukum ini juga yang mengikat perjanjian damai antara korban, keluarga korban, dan pelaku. Ini dilakukan agar kejahatan yang dilakukan tidak terulang lagi pada masa yang akan datang, sedangkan bagi korban untuk meredam dendam, yang mungkin suatu waktu akan muncul kembali. Pada momen inilah *islah*, tanpa mengabaikan kepentingan publik sebagai bagian dari hak Allah, dapat diterapkan (lihat, An-Na'im, 1994: 189-194)

Bertolak dari deskripsi di atas, hukuman *qisas*, *diyat*, atau memaafkan ini bisa diselesaikan secara personal dan menjadi hak prerogratif korban untuk memilih, sebagaimana diatur dalam mekanisme hukum Islam. Namun, proses berubahnya hukuman *qisas* menuju *diyat*, lalu menjadi memaafkan tidak bisa begitu saja dilakukan. Hal ini terkait dengan kondisi psikologis keluarga korban. Apalagi bila korban yang terbunuh itu adalah tulang punggung keluarga, dan juga ayah untuk anak-anaknya.

Kata memaafkan pun perlu diiringi dengan sejumlah kompensasi atau tebusan (*diyat*). Sebab, setidaknya ada tiga kerugian yang harus dikompensasikan. *Pertama*, kesedihan hati yang teramat dalam atas kehilangan orang yang dicintai. *Kedua*, biasanya keluarga korban merasa kehilangan terhadap orang yang selama ini diandalkan dan dijadikan tulang punggung keluarga. *Ketiga*, efek trauma dari peristiwa kekerasan tersebut. Kompensasi (*diyat*) dan rehabilitasi bisa menjadi tanggungan yang meringankan derita keluarga korban untuk menjalankan proses hidup selanjutnya (lihat, Munajat, 2004: 131).

C. Kekerasan Negara Orde Baru dalam Dua Tragedi

1. Tragedi Tanjung Priok (1984)

Apa yang terjadi pada 12 September 1984 tidak bisa dilepaskan dari konteks politik nasional pada masa itu, yakni keinginan Orde Baru menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi pelbagai ormas dan orsospol. Ini dilakukan setelah Orde Baru merasa cukup kuat dari struktur pemerintahan maupun pengaruh politik yang dibangunnya. Kebijakan ini memunculkan reaksi keras dari pelbagai elemen. Salah satunya adalah komunitas muslim Priok. Bentuk-bentuk resistensi dan kritik komunitas muslim Priok terhadap konsep asas tunggal Pancasila ini melalui penyebaran pamlet dan ceramah dalam pengajian-pengajian, baik yang berskala kecil maupun besar, tablig akbar (Hasworo, 2006: 44). Jauh sebelum peristiwa 12 September 1984 meletus, Amir Biki, salah seorang tokoh masyarakat Priok, telah mengkoordinir pengajian-pengajian yang diikuti para remaja di Tanjung Priok. Bahkan sekitar tiga bulan sebelumnya, setiap satu minggu diadakan dua kali tablig akbar. Materi ceramah biasanya berkisar tentang maraknya praktik korupsi yang dilakukan oleh aparat pemerintah, penolakan terhadap program Keluarga Berencana (KB), penolakan terhadap larangan penggunaan jilbab bagi siswi SLTA,

hingga kritik keras terhadap rencana pemerintah untuk menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi ormas dan orsospol (lihat. Andree Feillard, 2003: 236; Bahtiar Effendi, 1998: 123).

Di tengah situasi itu, terjadi insiden yang kemudian menyulut kemarahan masyarakat Muslim Priok. Pada tanggal 8 September 1984, Sertu Hermanu, aparat Babinsa (Bintara Pembina Desa), diisukan masuk ke Mushola As-Sa'adah mencopot sisa-sisa pamlet yang berada di dinding tempat tersebut dengan air got. Ia juga masuk ke Mushola itu tanpa terlebih dahulu melepas alas kaki. Rumor ini dengan cepat menyebar ke seluruh wilayah Tanjung Priok dan Jakarta. Banyak di antara masyarakat muslim Priok yang mendengar peristiwa tersebut menjadi naik pitam. Akhirnya, terjadi insiden pembakaran motor Sertu Hermanu oleh masyarakat sekitar Koja yang kemudian berujung pada penangkapan empat orang warga Koja dan jamaah Mushola tersebut oleh pihak aparat keamanan (Widjiono, 2003: 120-121).

Peristiwa penangkapan empat warga Koja ini membuat emosi masyarakat Muslim Priok semakin memanas. Titik puncaknya adalah dengan digelarnya pengajian akbar yang dipimpin oleh Amir Biki sebagai bentuk seruan dan protes keras kepada aparat keamanan atas peristiwa itu. Namun, pengajian akbar yang berlangsung hingga pukul 23.00 pada 12 September 1984 itu tidak direspons oleh pihak aparat keamanan. Amir Biki malam itu juga kemudian mengajak massa jamaah tablig akbar beramai-ramai mendatangi Kodim 0502 Jakarta Utara untuk menuntut pembebasan empat orang yang ditahan (Widjiono, 2003: 168).

Massa dibagi dua kelompok. Kelompok pertama berjalan ke arah Markas Kodim 0502, yang dipimpin langsung oleh Amir Biki, yang diiringi dengan bendera hijau bertuliskan dua kalimat syahadat, yang saat itu dibawa Husein Safe. Kelompok kedua dipimpin Salim Kadar, berjalan ke arah pertokoan Cina di daerah Koja. Jamaah tablig akbar yang bergerak menuju Kodim dihadang di depan Markas Polisi Resort (Mapolres) oleh satu regu

Artileri Pertahanan Udara Sedang (Arhanudie), yang saat itu dipimpin oleh Sersan Dua Sutrisno Mascung di bawah komando Kapten Sriyanto, Kepala seksi 2 Operasi Kodim 0502 daerah Jakarta Utara. Di tengah lampu jalan yang redup dan rintikan hujan yang membasahi jalan, massa jamaah tablig akbar saling berhadapan, kurang lebih 3 hingga 4 meter, dengan regu Artileri Pertahanan Udara Sedang, yang dipimpin Sersan Dua Sutrisno Mancung di bawah Kapten Sriyanto, Kepala Seksi-2 Operasi Kodim 0502 Jakarta Utara. Tiba-tiba dari arah depan massa jamaah tablig akbar keluar berondongan timah panas (Irta, korban peristiwa Priok, 6 November 2006).

Peristiwa penembakan ini merenggut korban yang tidak sedikit. Lima puluhan di antaranya luka-luka dan tiga ratusan korban meninggal dunia. Sebagian besar korban, baik yang meninggal maupun luka-luka, langsung dibawa ke Rumah Sakit Angkatan Darat. Pihak keluarga korban tidak diperbolehkan menjenguk korban yang sedang menjalani perawatan. Kondisi ini menyebabkan keluarga korban kebingungan perihal keberadaan anggota keluarganya; apakah saudara, ayah, atau kakaknya sudah meninggal atau masih hidup. Ada sebagian korban yang meninggal, dikuburkan secara massal di beberapa tempat pemakaman umum (TPU), bahkan ada juga korban-korban yang diangkut helikopter untuk dibuang ke laut (Irta, korban peristiwa Priok, 6 November 2006; Ikrar Nusa Bakti, 2001: 52).

2. Tragedi Talang Sari (1989)

Peristiwa Priok bukanlah satu-satunya kekerasan yang dilakukan negara untuk memberangus setiap gerakan Islam yang dianggap melawan asas tunggal Pancasila. Peristiwa Talang Sari yang terjadi pada 7 Februari 1989 adalah salah satunya. Meskipun diakui, ketimbang peristiwa Priok, peristiwa tersebut lebih bersifat lokal dan adanya beberapa rangkaian peristiwa sebelumnya, sehingga gaungnya tidak seperti Priok. Menurut kronik Kontras (2009: 1),

pada Desember 1988–Januari 1989 telah terjadi perpindahan sejumlah warga dari Solo, Jakarta, dan Bandung ke dusun Rajabasa Lama, Lampung Tengah. Ada beragam alasan mengapa mereka melakukan *hijrah*. Selain menghindari operasi penangkapan yang dilakukan oleh Pangdam Diponegoro Mayjen Harsudiono Hartas terkait dengan aktivis gerakan *usroh* Abdullah Sungkar di Solo, perpindahan sejumlah warga tersebut untuk membangun *Islamic village* dan juga mempelajari agama Islam lebih mendalam bersama kelompok pengajian Warsidi yang sudah berada di Lampung. Awalnya, pengajian Warsidi berada di desa Labuhan Ratu, Kecamatan Way Jepara, kabupaten Lampung Tengah. Setelah mendapatkan seluas 1½ hektar dari Jayus, penduduk setempat, pada tahun 1987, kelompok pengajian tersebut pindah ke desa Umbul Cihideung, dusun Talang Sari III, desa Rajabasa Lama, Kecamatan Way Jepara. Kabupaten Lampung Tengah (Syukur, 2001: 131-133; Syukur, 2003: 108-113)

Pada 20 Januari 1989, setelah mendapatkan informasi dari Sukidi, Kadus Talang Sari, bahwa di daerah sekitarnya ada aktivitas pengajian dan juga pendatang baru, yang tidak melaporkan ke pamong setempat, yaitu Zulkifli Maliki, Camat Way Jepara, Amir Puspa Mega, sebagai Kepala Desa Rajabasa Lama, lalu mengirimkan surat panggilan kepada Warsidi agar menghadap ke Way Jepara. Surat panggilan itu juga ditembuskan kepada Danramil dan Kapolsek Way Jepara (Kontras, 2006). Warsidi sangat panik mendapatkan surat panggilan tersebut. Ia tidak terbiasa menghadapi aparat pemerintah. Ia lalu mengutus Sofwan ke Jakarta untuk menemui Nurhidayat. Hari itu pula Nurhidayat datang ke Cihideung ditemani Sudarsono dan Nur Isman. Mereka lalu mengusulkan dan bersedia menemani Warsidi untuk memenuhi undangan tersebut dengan harapan dapat menjelaskan maksud dan tujuan mereka berada di Cihideung. Namun, anggota kelompok pengajian yang lain menolaknya, dengan anggapan bahwa surat panggilan tersebut hanyalah satu trik untuk

menangkap Warsidi. Apalagi, tersiar kabar sebelumnya bahwa Warsidi akan ditangkap. Ia pun tidak memenuhi panggilan tersebut. Ia membalas surat tersebut yang berisi penjelasan mengenai kesibukan aktivitas pengajiannya dan juga mengundang agar Camat Zulkifli Maliki datang melihat kondisi sesungguhnya (Syukur, 2001: 135; Syukur, 2003: 123).

Surat itu dikirim pada 21 Januari 1989. Pada hari itu juga, ditemani oleh beberapa stafnya di kecamatan, Zulkifli datang memenuhi undangan tersebut. Anggota pengajian dan Warsidi kaget melihat kedatangan Zulkifli yang begitu responsif datang. Kehadiran Zulkifli dan para stafnya disambut seadanya oleh anggota pengajian yang lainnya, mengingat banyak dari mereka yang sedang berada di ladang. Kehadiran Zulkifli ini dimanfaatkan dengan baik oleh Warsidi untuk menjelaskan mengenai keberadaan pondok pesantren dan tujuan membangun *islamic village*. Namun, pertemuan itu tidak mengenakan bagi Warsidi terkait dengan salah satu ucapan Zulkifli yang mempermalukannya (Syukur, 2001: 136; Syukur, 2003: 125). Setelah pertemuan ini, keesokan malamnya, 22 Januari 1989, beberapa aparat datang ke perkampungan Cihideung. Dua orang di antaranya bersenjata api masuk ke Mushola Al Muhajirin tanpa membuka sepatu laras, mencaci maki, dan mengumpat, “ajaran jama’ah itu bathil, menentang pemerintah, perkampungannya akan dihancurkan”. Bahkan, mereka mengacungkan senjata kepada anggota pengajian yang berada dan tidur dalam masjid tersebut, khususnya anak-anak muda yang belum menikah. Tindakan provokatif itu tidak direspons. Kedua aparat itu lalu meninggalkan masjid tersebut. (Kontras, 2006: 1; Syukur, 2001: 137; Syukur, 2003: 125).

Sejak peristiwa itu, hubungan antara kelompok pengajian Warsidi dan pemerintah lokal semakin memburuk. Dampaknya, Zulkifli Maliki menuliskan surat laporan kepada Danramil 041121 Way Jepara, Kapten Inf. Soetiman pada 27 Januari 1989. Surat laporan tersebut berisi sikap negatif terkait dengan

aktivitas pengajian Warsidi yang dianggap sebagai “pengajian gelap” dan dapat “menggangu stabilitas keamanan”. Surat laporan itu juga menandakan berpindahnya tanggung jawab “persoalan” dan pengawasan pengajian Warsidi kepada Kapten Inf. Soetiman. Salah satu bentuk pengawasan yang dilakukannya adalah dengan memberikan surat pemberitahuan dan permintaan kepada tiga kepala desa terkait (Pakuan Aji, Labuhan Ratu, dan Raja Basa) untuk mengawasi aktivitas pengajian Warsidi dan melaporkan jika ada hal yang membahayakan. Ia juga membuat surat panggilan kepada Warsidi agar menghadap ke markas Koramil 041121 di Way Jepara. Surat pemanggilan ini menambah rasa waspada anggota pengajian Warsidi. Bentuk kewaspadaan tersebut di antaranya memperketat jaga malam dan mempersenjatai diri dengan membuat panah dari bambu sisa bekas bangunan rumah. Warsidi pun menolak panggilan tersebut (Syukur, 2001: 137-138; Syukur, 2003: 125-126).

Kapten inf. Soetiman lalu melaporkan aktivitas pengajian Warsidi kepada Kodim 0411, Lampung Selatan yang kemudian ditangani Kasdim 0411, Lampung Tengah, Mayor E.O Sinaga yang menjabat Dandim 0411. Mereka mengadakan rapat pada 4 Februari 1989. Hasil rapat itu adalah memberikan surat panggilan kepada Warsidi. Namun, lagi-lagi surat panggilan itu ditolak. Selanjutnya, pada 5 februari 1989, malam hari aparat Kodim Metro menyergap 6 orang pemuda jama'ah ketika sedang melakukan ronda. Pada 6 Februari 1989, Mayor E.O Sinaga bersama pasukan dari Koramil Way Jepara mengunjungi perkampungan dengan cara merendahkan warga setempat sehingga mengakibatkan perselisihan yang berlanjut pada tindak kekerasan yang menewaskan Kapt. Soetiman. Puncaknya, paska peristiwa tersebut, pada 7 Februari 1989 pukul 04.00 pagi ditindaklanjuti oleh penyerbuan yang dipimpin oleh Danrem Garuda Hitam 043, Kol. Hendropriyono (Syukur, 2001: 138-142; Syukur, 2003: 128-132; Kontras, 2009: 4-5). Akibatnya, dari hasil penyelidikan projustisia

Komnas HAM pada 2008, telah terjadi pelanggaran HAM dalam peristiwa tersebut, yaitu pembunuhan terhadap 130 orang, pengusiran Penduduk secara Paksa 77 orang, perampasan kemerdekaan 53 orang, penyiksaan 46 orang, dan penganiayaan atau persekusi sekurang-kurangnya berjumlah 229 orang (Kontras, 2009; Elsam, 2012).

D. Praktik Islah, Antara Menyelesaikan, Mengaburkan, dan Melupakan

1. Kesepakatan Islah

Jatuhnya Soeharto dari kursi kepresidenan pada 21 Mei 1998 memungkinkan terbukanya ruang demokratisasi di Indonesia. Momentum ini sekaligus membuka kesempatan bagi sebagian masyarakat untuk menuntut pengungkapan kebenaran pelbagai pelanggaran hak asasi manusia yang dipraktikkan rezim Orde Baru. Peristiwa Tanjung Priok 1984 dan Talang Sari 1989 adalah dua kasus di antara kasus pelanggaran HAM lainnya. Selain berasal dari kalangan korban yang selama ini dibungkam, upaya penuntutan pengungkapan kebenaran ini didukung oleh LSM yang memfokuskan pada kasus kekerasan masa lalu, seperti kontras dan Elsam. Tuntutan pengungkapan inilah yang kemudian menjadi isu nasional. Pengungkapan kebenaran ini menunjukkan satu harapan bagi masyarakat Indonesia untuk menarik batas tegas antara masa lalu dan masa depan serta upaya menyembuhkan luka yang dahulu terpendam yang menjadi trauma tak berkesudahan. Namun, sebelum pengungkapan kebenaran dan upaya penuntutan atas kejahatan masa lalu ini benar-benar menggema dan menjadi isu nasional, mereka yang diduga pelaku dan korban pelanggaran HAM kasus Talang Sari melakukan kesepakatan dengan menggunakan terma *islah*, beberapa bulan pascareformasi, seiring dengan naiknya Habibie sebagai presiden.

Islah ini, menurut catatan dokumentasi media massa yang saya kumpulkan, dilakukan dua kali. Meskipun, menurut kronik Kontras (2009), tahapan kesepakatan *islah* setidaknya dilakukan lebih dari empat kali. *Pertama*, kesepakatan damai yang diwakili sejumlah korban, seperti Nurhidayat, Sudarsono, Fauzi, Maulana dan Ahmad Yani Wahid (tapol kasus Imran atau Woyla). Pelaku diwakili Hendropriyono, yang dahulu menjabat sebagai Komandan Korem 043 Garuda Hitam, berpangkat kolonel, dalam tragedi Talang Sari. Di balik kesepakatan itu ada sejumlah kompensasi yang diberikan kepada para korban. *Kedua*, *islah* dilakukan pada tahun 1999. *Islah* ini satu bentuk negosiasi antara Hendropriyono dan para korban yang menjadi tahanan politik. Hasil negosiasi itu adalah dibebaskannya tiga belas dari empat belas narapidana dari kalangan korban. Pembebasan dilakukan lewat grasi (pengampunan) berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 101/G/1998. Dibebaskannya mereka menandakan bahwa kasus Talang Sari telah “selesai”. Mereka dan Hendropriyono kemudian mendeklarasikan Gerakan *Islah* Nasional sebagai gerakan moral bangsa (lihat, Awwas, 2000; Kompas, 18 Januari 1999; Kontras, 2006: Wahyudi, 2009:).⁷

Bertolak dari sinilah kemudian perwakilan korban tersebut mensosialisasikan gerakan *islah* kepada korban dan keluarga yang lain, diiringi dengan kompensasi yang akan didapatkan, yaitu uang sebagai modal usaha dan penempatan kerja di plasma tambak udang, dan kelapa sawit. Dalam proses perjalanannya, karena merasa dikhianati dalam perjanjian *islah*, sebagian korban yang berjumlah 28 orang menyatakan keluar dari perjanjian itu pada 6 September 2001. Mereka inilah yang tetap menuntut penuntasan kasus Talang Sari hingga kini yang didampingi oleh Kontras. Sementara itu, sisanya, kelompok korban masih bersikukuh untuk melupakan tragedi Talang Sari dengan mesosialisasikan *islah* yang sudah dilakukan melalui GIN (Gerakan *Islah* Nasional).

Sementara itu, dalam Tragedi Priok, kesepakatan perjanjian damai *islah* dilakukan dua kali. *Pertama*, 7 Maret 2001, di Masjid Agung Sunda Kelapa, Jakarta Pusat. Sebanyak 86 korban dan keluarga korban menandatangani kesepakatan Piagam *Islah* yang diwakili oleh Tim Tujuh. Pihak aparat keamanan yang terlibat dalam penanganan peristiwa Priok diwakili Try Sutrisno, Sugeng Subroto, Pranowo, Soekarno, Rudolf Adolf Butar Butar, Sriyanto, dan H. Mattaoni, BA. Berperan sebagai saksi, Pangdam Jaya Mayor Jenderal Bibit Waluyo dan Nurcholish Madjid. *Kedua*, 18 September 2001, *islah* yang dilakukan dengan keluarga korban yang terdiri atas sebagian anggota keluarga Amir Biki (Wahyudi, 2009: 126-128).

Kompensasi dari *islah* tersebut adalah didirikannya sebuah lembaga yang bernama *Yayasan Penerus Bangsa* pada 1 Juni 2001. Yayasan ini dipimpin dan dikelola Ahmad Sahi, Syafwan bin Sulaeman, dan Asep Sapruddin. Tiga pelaku peristiwa Priok, yakni Try Sutrisno, R.A. Butar Butar dan Sriyanto menjadi Dewan Pembina yayasan. Lembaga tersebut didirikan untuk memwadahi aspirasi yang kemungkinan belum tertampung dalam kesepakatan *islah*. Try Sutrisno dan kawan-kawan kemudian memberikan uang sejumlah 300 juta rupiah dan enam unit truk. Hal itu digunakan untuk biaya operasional yayasan tersebut. Yayasan tersebut diharapkan mampu mengubah nasib korban dan keluarga korban. Para korban atau ahli warisnya masing-masing menerima uang *tali kasih* sejumlah 2 juta rupiah dari Try Sutrisno (Wahyudi, 2009: 148-149).

2. Penggunaan Terma *Islah*

Terma *Islah* yang digunakan ini lebih sebagai dalih ketimbang argumentasi penguat mengapa kesepakatan damai dilakukan dalam kerangka konsep Islam. Dalam kasus Talang Sari, selain tidak ada catatan tertulis dan dokumen, kesepakatan damai melalui *islah* ini tidak ada dalil Al-Quran dan hadis sebagai penguat.

Kalaupun ada, hal itu tercantum dalam buku *Geger Talang Sari: Serpihan Gerakan Darul Islam*, karya Widjiono Wasis, yang merupakan buku ‘propaganda’ atas pembenaran *islah* dan menyalahkan kasus Talang Sari. Di sini, pengertian dan makna *islah* dipahami secara sepenggal, sekadar sebagai upaya untuk berdamai dan berhenti untuk berkonflik. Memang, Wasis menganggap bahwa *islah* di Talang Sari sesuai dengan semangat Islam dengan beranjak pada dasar moral *islah* dalam Al-Quran yang bermakna, “perdamaian” atau “perbaikan”, dengan mencangkup perbaikan aqidah, ibadah, akhlak, ekonomi dan sistem politik dengan niat kesungguhan (Widjiono, 2001: 221).

Wasis juga memberikan contoh kasus Nabi Muhammad ketika terjadi pertumpahan darah, yaitu ketika sepasukan tentara di bawah pimpinan Khalid bin Walid terbawa amarah dan membunuh suku Banu Jadhimah, meskipun perang usai. Di sini, Nabi Muhammad, menurut Wasis, menempuh jalan *islah* dengan mengutus Ali bin Abi Thalib agar menyelidiki kasus tersebut dan kemudian membawa uang sebagai ganti darah yang tumpah dan harta benda yang hilang dalam pertempuran tersebut (Widjiono, 2001: 223-224). Namun, dalam menjelaskan contoh ini, ia tidak menelusuri lebih jauh terkait dengan hak korban dan juga hak publik untuk tahu sehingga bisa menjadi pembelajaran agar peristiwa itu tidak berulang. Di sini, peristiwa pembunuhan seolah-olah dikontekstualisasikan dalam pertengkaran dan konflik biasa. Padahal, dalam Islam sendiri juga mengenal konsep *qisas* terkait dengan tindakan pembunuhan dan konsekuensi hukum yang harus diterima. Pada titik inilah *islah* bisa dilihat sebagai dalih untuk melupakan masa lalu dengan tidak adanya upaya penuntutan di meja hukum.

Dibandingkan dengan kasus Talang Sari, *islah* di Tanjung Priok lebih terdokumentasi, dan adanya penanda tanganan kesepakatan damai di atas materai, disertai dengan dua orang saksi. Meskipun, kesepakatan damai melalui *islah* ini terinspirasi dari

kesepakatan damai di Talang Sari. Dalam butir-butir perjanjian *islah*, melalui dokumentasi yang saya dapatkan, kedua belah pihak bersepakat bahwa apa yang terjadi pada 12 September 1984 di depan Markas Polres, Jakarta Utara, merupakan kejadian tidak disengaja dan tidak diinginkan oleh siapa pun. Bagi mereka, tragedi itu dianggap sebagai takdir Allah. Selain sangat menyesali akibat negatif yang ditimbulkan tragedi itu dengan penuh rasa kesabaran dan keikhlasan, mereka juga sama-sama berkewajiban untuk mengambil hikmah dari peristiwa tersebut agar tidak terulang kembali.⁸

Ironisnya, dalam keseluruhan butir perjanjian kesepakatan *islah* selalu dicantumkan status kata “kami” sebagai pihak pertama dan kedua yang melakukan kesepakatan perjanjian *islah*. Walaupun ada penggunaan kata “korban” peristiwa Priok hanya disebutkan sekali, itu pun diiringi dengan penggunaan kata “serta mantan terpidana peristiwa Priok”. Sementara, para pelaku statusnya disebutkan sebagai “seluruh jajaran aparat keamanan yang bertugas dan dilibatkan dalam penanganan peristiwa Priok”, bukan sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap peristiwa tersebut. Di sinilah pemilihan bahasa memainkan peranan penting untuk mengaburkan penggunaan kata korban dan pelaku dalam transaksi perjanjian *islah*. Padahal, dalam wacana hak asasi manusia, penggunaan kata pelaku dan korban menunjukkan satu bentuk pengakuan atas pengalaman sosial yang dialami, yaitu korban sebagai pihak yang mengalami penderitaan, sedangkan pelaku adalah pihak yang melakukan kejahatan. Penggunaan kata “kami” pun merupakan bentuk upaya pengaburan dan normalisasi relasi yang sebelumnya berseteru (Wahyudi, 2009: 128-129).

Tampak dalam transaksi perjanjian *islah* tidak ada pengungkapan kebenaran dari pelaku kepada korban. Yang ada hanya dua kelompok yang sama-sama menyesali kejadian masa lalu yang mereka anggap bagian dari takdir Tuhan, terlepas apakah mereka sesungguhnya memiliki persepsi yang sama atas masa lalu itu.

Sebenarnya, selain menjernihkan persoalan terkait dengan lamanya kasus Priok, pengungkapan kebenaran masa lalu juga dapat memulihkan harga diri korban. Lebih jauh, pengungkapan kebenaran akan membuka kemungkinan disposisi atas siapa korban dan pelaku. Meskipun demikian, menurut para korban dan pelaku, kesepakatan *islah* ini merupakan bagian dari cara Islam menyelesaikan persoalan. Ini terlihat dari sejumlah ayat Al-Quran yang menguatkan hal tersebut.⁹ Ditambah lagi dengan ungkapan Nurcholish Madjid sebagai saksi dari perwakilan cendekiawan muslim yang mengutip hadis Nabi Muhammad dalam proses kesepakatan perjanjian *islah*.¹⁰

Jika *islah* merupakan bagian dari mekanisme hukum Islam, mengapa hanya Nurcholish Madjid yang dijadikan sebagai saksi dan pemberi justifikasi, sedangkan organisasi besar masyarakat Islam seperti Muhammadiyah, NU maupun MUI (sebuah organisasi yang terdiri atas pelbagai organisasi Islam di Indonesia) yang memiliki pengaruh cukup kuat tidak dilibatkan? Memang, kehadiran Nurcholish Madjid sebagai saksi ahli bisa dijadikan alasan diselenggarakannya *islah* di Tanjung Priok. Tapi, hal itu tidak cukup untuk merepresentasikan ketertindasan muslim Indonesia selama kepemimpinan rezim Orde Baru. Dengan demikian, *islah* di Priok alih-alih sebagai penyelesaian yang sesuai dengan mekanisme hukum Islam dalam menyelesaikan konflik maupun kekerasan masa lalu, yang terjadi hanyalah upaya penyelesaian yang seolah-olah sesuai dengan formalitas yang disyariatkan Islam. Ini terlihat dari sejumlah prosedur yang tidak terdapat dalam *islah* di Tanjung Priok, seperti pengungkapan kebenaran, adanya saksi yang adil dan netral yang dapat dipertanggungjawabkan secara publik, dan juga kompensasi untuk meringankan penderitaan korban. Selain itu, institusi formal maupun keagamaan yang menaungi dan menjadi instrumen terhadap kesepakatan *islah* tersebut juga tidak ada (Wahyudi, 2009: 130-131).

3. Dampak Perjanjian Islah

Dalam kasus Talang Sari, setidaknya ada tiga dampak yang dapat dilihat. *Pertama*, upaya menutupi kejahatan masa lalu dengan dalih *islah*. Hal ini tercermin dengan adanya serangkaian aksi dan tindakan yang dilakukan oleh GIN (Gerakan *Islah* Nasional) untuk menghalangi-halangi pengungkapan kebenaran tragedi Talang Sari oleh Komnas HAM dan KontraS, dengan adanya pembentukan KPP HAM. *Kedua*, teror sesama korban. Kelompok pro *islah* melakukan teror kepada mereka yang kontra *islah* saat ingin menuju ke Jakarta dengan menghalangi-halangi untuk menyebrang dari pelabuhan Bakeuni-Merak. Teror ini juga dilakukan aparat setempat, dengan memberikan ancaman akan kehilangan anggota keluarga, apabila korban dan keluarga mereka tetap melakukan penuntutan. *Ketiga*, aktivitas pelupaan. Aparat desa di Talangsari sering mengunjungi para korban satu per satu untuk mengajak mereka melupakan pengungkapan kasus tersebut sambil memberikan uang berkisar antara Rp. 5.000 – Rp.10.000. Selain itu, Di Talangsari, ‘orang-orang Hendro’, menggelar sebuah pengajian rutin yang penceramahnya selalu menyuarakan larangan bagi warga untuk mengungkap kasus (Kontras, 2006: 9-10).

Dalam kasus Priok, sebagaimana dijelaskan Wahyudi (2009: 152–162), setidaknya ada lima dampak. *Pertama*, kontestasi korban. Sebulan pascapenandatanganan kesepakatan *islah*, yakni Maret 2001, Presiden Abdurahman Wahid mengumumkan Keppress No. 53/2001, tentang pengadilan HAM Ad Hoc untuk Timor-Timur dan Tanjung Priok.¹¹ Keluarnya keppress No. 53/2001 ini, alih-alih menguntungkan para korban Priok, yang terjadi *malah* kontestasi sesama mereka sebagai pihak yang merasa berhak merepresentasikan diri sebagai korban. Kontestasi ini terlihat saat mereka, entah yang pro *islah* atau kontra *islah*, meminta dukungan publik atas apa yang mereka lakukan dan perjuangkan. Salah satunya dengan mendatangi Istana Presiden menemui Gus Dur untuk meminta dukungan moral dan hukum. *Kedua*,

teror sesama korban. Teror ini terlihat selama proses persidangan pengadilan HAM Ad Hoc Tanjung Priok berlangsung. Tujuannya agar korban yang kontra *islah* mengurungkan niat mereka memberikan kesaksian.¹²

Ketiga, intimidasi dan cemoohan. Ini dilakukan sebagai bentuk *penggembosan* mental kepada korban yang kontra *islah*. Bentuk intimidasi ini beraneka ragam, mulai dari menakut-nakuti korban yang kontra *islah*, bahwa jika mereka melawan tentara sangat berbahaya, karena tentara bisa berbuat apa saja, termasuk menculik, hingga ungkapan “Saya *patahin* lehernya kalau berani *ngelawan!*”¹³ Cara mereka mengintimidasi ini juga dengan menguntit korban yang kontra *islah*, baik saat persidangan maupun saat beranjak pulang setelah menyaksikan persidangan maupun memberikan kesaksian. Sedangkan bentuk teror perkataan adalah dengan mengejek dan meneriaki korban kontra *islah* saat memberikan kesaksiannya, seperti “bohong”, “Uuuuuuuuh”, “enggak benar tuh!”.

Keempat, seragam. Dalam setiap persidangan para korban pro *islah* selalu mengenakan kaos seragam berwarna biru, bertuliskan “Islah adalah pilihan kami”. Selain ingin menunjukkan eksistensi diri dan kekuatan massa korban yang pro *islah*, seragam itu juga sebagai pembeda siapa yang mendukung *islah* dan yang tidak. Ini secara tidak langsung adalah bentuk teror mental kepada korban yang kontra *islah* agar mengurungkan niatnya memberikan kesaksian mengenai peristiwa Priok. Terlebih lagi penyeragaman ini kemudian didukung dengan para anggota TNI yang juga mengenakan seragam lengkap dengan atribut yang dimiliki. Seragam TNI, secara tidak langsung, membangkitkan kembali ingatan “ketakutan” mereka yang kontra *islah* saat dahulu ditembak, disiksa, maupun di penjara. Sementara bagi korban yang pro *islah*, karena mereka mendukung pelaku dengan melakukan kesepakatan *islah*, cara mereka memandang seragam militer tersebut sangat berbeda. Ini terlihat saat persidangan usai,

mereka sangat terlihat gembira saat bersalaman dengan salah seorang pelaku yang mengenakan seragam militer lengkap tersebut.

Kelima, proteksi pelaku dengan pelbagai cara. Kesepakatan *islah* juga memengaruhi kesungguhan kesaksian korban dalam persidangan pengadilan HAM Ad Hoc Tanjung Priok. Fenomena ini muncul bukan hanya pada proses pembuktian satu berkas perkara saja, melainkan juga pada setiap proses pembuktian seluruh berkas perkara dalam pengadilan tersebut. Bentuk kesungguhan kesaksian korban yang pro *islah* ini dapat dilihat dengan membandingkan keterangan kesaksian sebelumnya, yaitu dalam Berita Acara Pemeriksaan (BAP) sebagai hasil penyidikan dan penguat keterangan saksi di pengadilan. Jika dalam BAP keterangan saksi korban cenderung memberatkan posisi para terdangka, keterangan di persidangan relatif “mengamankan” posisi para pelaku.

E. Penutup

Dari pemaparan di atas terlihat, alih-alih sebagai solusi penyelesaian konflik kekerasan masa lalu antara korban dan pelaku, *islah* menjadi dalih untuk melupakan masa lalu dalam peristiwa Priok dan Talang Sari. Lebih jauh, selain menjadi alat pemecah belah suara di kalangan korban, *islah* menjadi alat teror kepada korban dan keluarga korban yang ingin menyelesaikan kasus tersebut di jalur hukum. Di sini, faktor ekonomi dan lamanya upaya penuntasan kekerasan masa lalu, membuat mereka memilih untuk melakukan perdamaian melalui jalur *islah*, ketimbang pilihan *islah* sebagai jalan *islami*. Akibatnya, terma *islah*, sebagai konsep Islam, dimaknai secara sepenggal demi kepentingan para pelaku dan korban sendiri. Jika mau ditelisik lebih jauh, dalam Islam, terkait hukum Islam, telah memuat penjelasan mengenai cara penyelesaian terkait dengan hilangnya nyawa seseorang, yakni *qisos*.

Jika dianalogkan, *islah* adalah kosa kata yang terdapat dalam kamus Al-Quran dan Hadis, yang sering didengungkan, tetapi

tidak tahu bagaimana prosedur menggunakannya. Sementara, di sisi lain, secara tradisi dan praksis keseharian masyarakat muslim Indonesia, kata *silaturahmi* sudah menjadi bagian inheren dari mereka. Imbasnya, ketika *islah* dipraktikkan yang muncul bukanlah bagaimana mekanisme hukum Islam dari *islah* itu dilakukan dengan cakupan lebih dalam, namun yang terjadi *malah* lebih kental unsur silaturahnya. Dalam konteks ini, *islah* terbatas menjadi semacam momen hari Lebaran yang bersifat personal di mana orang bisa saling memaafkan tanpa perlu mengetahui kesalahan atas apa yang telah mereka lakukan dan proses pembelajaran publik apa yang dapat dipetik (Wahyudi, 2009: 178).

Dengan demikian, tulisan ini hanyalah ‘pengantar’ studi mengenai *islah* dan urgensinya. Keterbatasan latar belakang sebagai ilmuwan sosial membuat saya belum dapat menelusuri lebih jauh bagaimana konsepsi *islah* dalam usul fikih dan dalam konteks apa hukum Islam sebenarnya melihat *islah* kaitannya dengan konflik yang mengakibatkan terbunuhnya seseorang, dan komunitas muslim. Keterbatasan ini membuka ruang untuk mereka yang bergelut di bidang kajian Islam (*Islamic Studies*), khususnya hukum Islam, dan juga organisasi kemasyarakatan yang bergelut dalam persoalan umat, seperti Muhammadiyah yang memiliki Majelis Tarjih dan NU yang memiliki *bahsul Masail*, dan MUI yang memiliki tim fatwa untuk menelaah konsepsi tersebut. Tujuannya, selain adanya pegangan yang lebih baik dalam mempraktikkan *islah*, pembahasan konsep *islah* memungkinkan orang tidak bisa lagi menggunakan terma *islah* secara sepenggal dan sesuai dengan kehendaknya, khususnya terkait dengan pelanggaran kejahatan masa lalu. Selain itu, studi mengenai *islah* bisa menjadi fondasi dalam memandang rekonsiliasi dan isu perdamaian dalam Islam yang selama ini belum banyak dibahas.[]

Catatan

- * Versi awal naskah ini pernah diterbitkan dalam *Jurnal Maysarakat dan Kebudayaan* (PMB-LIPI) 2014.
- 1 Hal ini bisa dilihat dengan adanya isu *islah* di kalangan artis, di mana MUI (Majelis Ulama Indonesia) diharapkan menjadi mediator, mengenai “keributan” di antara Eyang Subur (guru) dan pengikutnya, yakni Adi Bing dan Arya Wiguna. Sebelumnya, isu *islah* ini juga bergulir terkait dengan adanya “perseteruan” antara (almarhum) KH Zainuddin MZ dan Pedangdut Aida Saskia, yang mengaku dipernah dinodai olehnya. Dalam dunia politik, kata *islah* muncul terkait dengan adanya konflik internal antara pimpinan elit partai politik. Ini bisa diamati dengan adanya upaya *islah* antara Yenny Wahid dengan Muhamin Iskandar terkait dengan dualisme kepemimpinan dalam tubuh PKB yang berlangsung sejak tahun 2008. Jauh sebelum itu, wacana *islah* sebagai penyelesaian konflik antara elit politik ini adalah saat diturunkannya Gus Dur sebagai presiden pada 23 Juli 2001. Naiknya Megawati sebagai presiden menggantikan Gus Dur dan disusul Hamzah Haz sebagai wakil presiden, mereka mencoba meredakan amarah simpatisan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan warga NU. Salah satu upaya meredakan amarah tersebut adalah dengan menggulirkan wacana *islah* nasional sebagai upaya penyelesaian atas perpecahan yang terjadi dalam diri bangsa Indonesia. Isu *islah* ini juga terkait dengan kemelut di dalam tubuh PKB sendiri, yakni antara Matori Abdul Djalil dengan Pejabat Sementara Ketua DPP PKB, Alwi Shihab. Kemelut yang berbuntut perpecahan ini terkait dengan dukungan Matori Abdul Djalil terhadap Sidang Istimewa yang kemudian memaksa Gus Dur melepaskan jabatannya sebagai presiden. Padahal, hampir seluruh anggota dewan Fraksi Kebangkitan Bangsa tidak datang dan *walk out* dari persidangan sebagai bentuk ketidaksetujuan digelarnya Sidang Istimewa MPR. Dalam konteks ini, penggunaan terma *islah* tidak lagi sekadar alat perdamaian di antara dua kelompok yang saling berkonflik, tapi juga mengandung kekuatan persuasif untuk melakukan kesepakatan damai. Meskipun diakui, mekanisme perdamaian itu, tidak ubahnya seperti

silaturahmi untuk saling memaafkan, kemudian persoalan dianggap selesai. Lihat, “Hamzah Silaturahmi Ke Kantor PB NU”, *Kompas*, 1 Agustus 2001; “NU JATIM Sambut Islah Nasional”, *Kompas*, 3 Agustus 2001; “Amien Anjurkan Matori dan Alwi Islah”, *Kompas*, 22 Agustus 2001; A. Malik Haramain, *Gusdur, Militer dan Politik*, Yogyakarta: LKiS, 2004, 273-274.

- 2 Selanjutnya, penulisan kasus tragedi Tanjung Priok dan tragedi Talang Sari akan disingkat menjadi Priok dan Talang Sari.
- 3 Sebenarnya dalam Al-Quran teks-teks yang berakar kata *aslaha* terbagi menjadi lima bagian. *Pertama*, kata *aslaha* yang merupakan kata kerja bentuk lampau (*fiil madi*). Kata ini terdapat dalam Al-Quran sebanyak 7 kali dalam 6 surah QS. Al-Baqarah (2): 183; QS. Al-Ma’idah (5): 39; QS. Al-An’am (6): 48,54; QS. Al-A’raf (7): 35; QS.40; QS. Al-Syura (42): 40; Muhammad (47): 2. Sementara *aslaha* dalam bentuk ganda ditemukan sebanyak 1 kali, yaitu QS. Al-Nisa (4): 16. *Aslahna* (bentuk pertama jamak) sebanyak 1 kali, yaitu: QS. Al-Anbiya’ (21): 90. *Aslahu* (bentuk ketiga jamak) ditemukan sebanyak 5 kali dalam 5 Surah, yaitu QS. Al-Baqarah (2): 160; QS. Ali ‘Imran (3): 89; QS. Al-Nisa (4): 146; QS. Al-Nahl (16): 119; QS. Al-Nur (24): 5. Dari ayat-ayat tersebut dapat ditarik kesimpulan mengenai makna yang terkandung dalam kata *aslaha*, yaitu, a) melakukan perdamaian (QS. Al-Baqarah (2): 183), b) melakukan reformasi internal melalui bertaubat (misalnya dalam QS. Al-Ma’idah (5): 39; QS. Al-An’am (6): 48,54; QS. Al-Nisa (4): 16, 146; QS. Al-Baqarah (2): 160; QS. Ali ‘Imran (3): 89; QS. Al-Nahl (16): 119. Ada pula reformasi internal melalui peningkatan kualitas iman ataupun ketakwaan (QS. Al-An’am (6): 48; Muhammad (47): 2; Al-A’raf (7): 35. Sedangkan reformasi internal bersifat memaafkan, konsistensi, dan ikhlasan (misalnya, QS. Al-Nisa (4): 146; Al-Syura (42): 40; QS. Al-Anbiya’ (21): 90). *Kedua*, kata *yuslihu*. Kata *yuslihu* dan derivasinya terdapat dalam Al-Quran sebanyak 8 kali dalam 7 surah dengan perincian, *yuslih* sebanyak 3 kali, yaitu QS. Yunus (10): 81; QS. Al-Ahzab (33): 71; QS. Muhammad (47): 5. Sedangkan kata *yuslihu* dalam bentuk ganda sebanyak 1 kali, yaitu QS. Al-Nisa (4): 128. Bentuk jamak sebanyak 4 kali, yaitu QS. Al-Baqarah (2): 224; QS. Al-Nisa (4): 129; QS. Al-Syu’ara’ (26): 153;

QS. Al-Naml (27): 38. Terdapat tiga kategori makna yang dapat ditarik dari ayat-ayat tersebut, yaitu, a) makna perdamaian (QS. Al-Nisa (4): 128, 129), b) reformasi perilaku (QS. Yunus (10): 81; QS. Al-Ahzab (33): 71; QS. Muhammad (47): 5), sedangkan c) pelestarian ekologi (Al-Syu'ara' (26): 153; QS. Al-Naml (27): 38). *Ketiga*, kata *aslih* dalam bentuk perintah. Kata ini terdapat dalam Al-Quran sebanyak 5 kali, dengan perincian *aslih* (tunggal) sebanyak 2 kali, yaitu QS. Al-A'raf (7): 142; QS. Al-Ahqaf (46): 15. Sementara dalam bentuk jamak, *aslihu*, sebanyak 3 kali, yaitu QS. Al-Anfal (8): 1; QS. Al-Hujarat (49): 9,10. Dari bentuk kata itu, ada tiga hal makna yang dapat diartikan, yaitu a) reformasi kehidupan sosial (QS. Al-A'raf (7): 142), b) perdamaian atau perbaikan hubungan sosial (Al-Anfal (8): 1; QS. Al-Hujarat (49): 9,10), dan c) perilaku yang baik (QS. Al-Ahqaf (46): 15). *Keempat*, kata *islah* (bentuk masdar). Kata ini tertulis dalam Al-Quran sebanyak 6 kali dalam 4 surah, yaitu QS. Al-Baqarah (2): 220, 228; QS. Al-Nisa (4): 114; QS. Hud (11): 88; QS. Al-A'raf (7): 56. Dalam ayat-ayat tersebut kata *islah* mengandung lima makna, yaitu a) kepedulian terhadap anak yatim (Al-Baqarah (2): 220), b) harmonisasi kehidupan rumah tangga (QS. Al-Baqarah (2): 228), c) perdamaian antara sesama manusia (QS. Al-Nisa (4): 114), d) perbaikan tatanan kehidupan sosial (QS. Hud (11): 88), e) pelestarian ekologi (QS. Al-A'raf (7): 56). *Kelima*, kata *muslih* (bentuk *ism fa'il*). Kata ini tercantum dalam Al-Quran sebanyak 5 kali dengan dua bentuk, yaitu bentuk tunggal sebanyak 1 kali (QS. Al-Baqarah (2): 220 dan bentuk plural sebanyak 4 kali (QS. Al-Baqarah (2): 11; QS. Hud (11): 117; QS. Al-A'raf (7): 170; QS. Al-Qasas (28): 19. Dalam ayat-ayat itu mengandung makna, a) orang yang peduli terhadap anak yatim (QS. Al-Baqarah (2): 220), b) orang yang melestarikan ekologi (QS. Al-Baqarah (2): 11), c) orang yang menjaga tatanan sosial (QS. Hud (11): 117), d) orang yang berbuat baik dengan konsisten terhadap petunjuk Al-Kitab (Taurat) dan taat beribadah (QS. Al-A'raf (7): 170), e) orang yang antikekerasan (QS. Al-Qasas (28): 19). Lihat. Muhsin Mahfudz, *Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial: Dari Teks Al-Quran hingga Sosial-Politik*, naskah (tidak diterbitkan), The University of Melbourne, 2005, 47. Ahmad Mubarak,

“Rekonsiliasi: Perspektif Al-Quran”, dalam Muhammad Iqbal (ed), *Islam dan Perdamaian*, Jakarta: Progress, 2003, 92-94 Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001, 740.

- 4 Ini tercermin dari pelbagai hadis Nabi Muhammad yang berbicara mengenai *islah* dalam konteks upaya mendamaikan dua orang atau kelompok yang saling berselisih atau pun bertengkar kemudian sepakat saling memperbaiki hubungan antara mereka. Di antara hadis Nabi Muhammad yang berbicara mengenai hal itu adalah: 1) “Barang siapa diuji lalu bersabar, diberi (nikmat) lalu bersyukur, dizhalimi lalu memaafkan, dan menzhalimi lalu beristighfar, maka bagi mereka keselamatan, dan mereka tergolong orang-orang yang memperoleh petunjuk” (Hadis diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan at-Turmudzi).2) “Barang siapa ditimpa musibah pada hartanya atau pada jiwanya, lalu ia merahasiakannya, dan tidak dikeluhkannya kepada siapa pun, maka menjadi hak Allah untuk mengampuni dosa-dosanya” (Hadis diriwayatkan oleh At-Thabrani). 3) “Perdamaian itu boleh berlaku di antara sesama muslim, kecuali perdamaian yang bersifat menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal. Orang-orang muslim itu wajib berpegang pada syarat-syarat yang mereka tetapkan, kecuali syarat yang bersifat mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram, (Hadis diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan At-Turmudzi). Sedangkan *islah* secara simbolis yang dilakukan Nabi Muhammad sebelum mendapatkan sebutan Nabi ialah saat terjadi konflik suku bangsa Quraish perihal menentukan orang yang pantas untuk mengangkat batu *Hajar Aswad* dan kemudian menaruh ditempat yang ditentukan saat Ka’bah selesai dipugar akibat serangan banjir. Menaruh batu itu ditempat asalnya merupakan tindakan terhormat di kalangan bangsa Quraish. Karena itu, masing-masing suku di antara mereka merasa paling berhak untuk meletakkan *Hajar Aswad* ketempatnya semula. Akibatnya, perkelahian tidak dapat dielakkan bahkan hampir terjadi pertumpahan darah. Salah satu orang dari Bani Maktum pun mengusulkan solusi sederhana, yaitu siapa pun orang yang datang pertama dan masuk ke dalam pintu *Safa* akan diberikan otoritas untuk menyelesaikan

persoalan tersebut. Pendapat ini diterima. Orang yang pertama datang itu Muhammad. Ia, saat itu berusia 25 tahun dan terkenal sebagai orang yang jujur (al-Amien), mengambil selembur ikatan kepala dan menaruh batu hitam itu di atasnya. Lalu ia meminta masing-masing pemimpin suku bangsa untuk memegang ikatan kepala itu dan membawanya bersama-sama. Muhammad kemudian menaruh batu itu di tempat sebelumnya. Banyak masyarakat mengalami kebingungan dengan cara penyelesaian (*islah*) yang dilakukan Muhammad, tapi mereka merasa puas, karena dilibatkan dan memberikan andil yang sama dalam menaruh batu *Hajar Aswad* tersebut. Lihat, Ahmad Mubarak, “Rekonsiliasi: Perspektif Al-Quran”, 99-100.

- 5 *Qisas* sebagai bentuk peringatan ini bisa kita lihat apa yang dilakukan oleh Umar Bin Khattab saat dirinya menjadi khalifah (pemimpin Islam). Seorang suami-istri di Shana'a mempunyai seorang anak. Saat si suami pergi mencari nafkah, si istri berselingkuh dengan orang lain. Tindakan istrinya ini kemudian diketahui oleh anaknya. Karena takut dilaporkan oleh suaminya, maka sang istri dan pacar gelapnya, serta dibantu oleh tiga orang lainnya membunuh anak tadi. Beberapa bulan kemudian, kasus ini pun terbongkar dan dilaporkan kepada Umar. Dengan tegas Umar pun berkata, “Seandainya semua orang Shana'a ikut membantu membunuh anak itu, maka aku akan menghukum mati semua orang Shana'a”. Lima orang yang berkomplot membunuh anak itu pun dihukum mati. Lihat, Abdurahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qishas, Pembalasan Yang Hak*, Jakarta: Khoirul Bayan, 2003, 5
- 6 Di antara latar belakang pembunuhan dan hukuman sebagai bentuk rasa keadilan terhadap kedua belah pihak, di dalam Islam adalah: *Pertama*, pembunuhan atau penganiayaan sengaja. Maksudnya, pembunuhan yang dilakukan terhadap orang yang sebenarnya tidak layak dibunuh (pembunuhan tanpa hak) dengan cara sengaja, seperti dengan cara menembak, menyembelih, memukul, menusuk dengan panah atau tombak, maupun alat-alat pembunuh lainnya hingga mengakibatkan cedera atau meninggal. Di sini, pelaku pembunuhan dan penganiayaan yang dilakukan secara berencana dan sengaja mendapatkan hukuman yang setimpal atas

apa yang ia lakukan. Jika pelaku telah membunuh, maka balasan yang harus ia terima adalah dibunuh. Jika pelaku telah menghilangkan atau merusak telinga orang lain sehingga membuatnya tidak mendengar akibat tindakan yang dilakukan, maka balasannya adalah dengan merusakkan kembali atas apa yang pernah dilakukannya kepada orang tersebut. *Kedua*, pembunuhan atau pencederaan agak sengaja. Maksudnya, jika pembunuhan yang dilakukan awalnya hanya untuk menakut-nakuti korban dengan benda tajam atau yang dapat membunuhnya, agar si korban mau mengakui atas apa yang dikehendaki pelaku. Tapi, tiba-tiba pelaku malah membunuh si korban lewat teror yang dilakukannya. Pembunuhan yang sejenis ini tidak bisa dihukum *qisas*, melainkan harus membayar tebusan atau denda (*diyat*) kepada keluarga korban. Jumlah denda itu adalah setara dengan 100 ekor unta (dengan ketentuan yang sudah ditetapkan). Jika satu unta harganya tujuh juta, maka bagi pelaku, jika dikalkulasikan secara rupiah, harus membayar sekitar tujuh ratus juta rupiah. Pembayaran ini bisa dicicil atau kon-tan, tergantung dari kemampuan finansial si pelaku. *Ketiga*, pembunuhan tidak sengaja. Maksudnya, pembunuhan dilakukan bukan karena sudah direncanakan sebelumnya, melainkan ada unsur ketidaksengajaan. Misalnya, jika seseorang, awalnya ingin membunuh binatang buruan atau sedang berlatih dengan menggunakan senjata tajam, namun tiba-tiba sasaran yang difokuskan kepada objeknya meleset dan mengenai orang lain, sehingga ia terbunuh. Pembunuhan jenis ini hanya dikenakan tebusan (*diyat*) untuk keluarga korban. Jumlah dendanya setara dengan membebaskan budak dan puasa dua bulan berturut-turut. *Keempat*, pembunuhan tidak langsung. Maksudnya, seseorang karena sikap atau ulah yang dilakukannya membuat orang lain terbunuh. Misalnya, meninggalkan seseorang di suatu tempat, tanpa memberinya makan dan minum sehingga menyebabkan dirinya meninggal, karena kelaparan dan kehausan; tindakan korupsi dan ketidakpedulian sejumlah pemimpin yang menyebabkan rakyatnya menjadi miskin dan kelaparan, sehingga menyebabkan terkena penyakit dan lalu ia meninggal. Penghukuman atas kasus pembunuhan jenis ini diserahkan kepada imam (penguasa atau institusi hukum yang berwenang) untuk

menghukumnya dengan *ta'zir* (penjara). Lihat, Abdurahman Madjrie dan Fauzan al-Anshari, *Qishas, Pembalasan Yang Hak*, hal, 20-30.

- 7 Mengapa muncul isu dan gerakam moral *islah* begitu cepat? Sebagaimana diketahui, naiknya Habibie sebagai presiden menggantikan Soeharto, telah memberikan peluang besar bagi Hendropriyono untuk menggantikan Wiranto sebagai Panglima ABRI. Saat itu, Wiranto dianggap sebagai dalang di balik beberapa peristiwa, seperti kasus penculikan aktivis, kerusuhan Mei 1998, Semanggi, Banyuwangi, dan juga tragedi Ambon berdarah. Hal ini memperburuk citranya di mata masyarakat. Akan tetapi, berbagai tarik-ulur kekuatan politik yang ada tidak menghendaki Hendropriyono menggantikan Wiranto. Habibie hanya bisa menempatkan Hendropriyono sebagai Menteri Transmigrasi dan PPH (Pemukiman Perambah Hutan). Meskipun sudah menjadi Menteri, bukan berarti posisinya tidak tergoyahkan. Ia masih memiliki cacat pada masa lalu, yaitu tragedi Talang Sari, 1989.
- 8 Mereka pun bersepakat dan menyerukan tiga hal, sebagaimana tercantum dalam piagam *islah*: (1) keputusan *islah* tidak dapat diganggu gugat oleh siapa pun dan pihak mana pun. Selain muncul dari lubuk hati yang paling dalam, kesepakatan itu dilandasi keikhlasan dan kesadaran masing-masing pihak tanpa adanya tekanan atau paksaan dari pihak mana pun. (2), kedua belah pihak, konsekuensi dari *islah*, akan mewujudkan suasana persaudaraan dan silaturahmi dengan memupuk rasa saling pengertian, membantu, dan saling menghargai dalam bentuk kerja sama yang konkret, terencana, serta terarah. Hal ini sebagai wujud hubungan kesetiakawanan positif. (3), kedua belah pihak memohon dengan sangat kepada pemerintah agar (a) mengembalikan nama baik atau merehabilitasi seluruh korban serta mantan narapidana peristiwa Priok, dan (b) memberikan bantuan baik berupa santunan maupun dalam bentuk lain sebagai wujud rasa kemanusiaan yang adil dan beradab kepada seluruh korban peristiwa Priok. Lihat, booklet, *Piagam Perdamaian Kasus Tragedi Tanjung Priok, Melangkah Menuju Islah*, Jakarta 1 Maret 2001, 5

- 9 Di antara ayat Al-Quran tersebut: *pertama*, surah Ali 'Imran: 103, "Dan berpegang teguhlah kamu kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu tela berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari api neraka tersebut". *Kedua*, surah Al Anfaal: 61, "Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertakwallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui". *Ketiga*, surah Al-Hujurat: 10, "Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertaqwalah kepada Allah supaya kamu mendapatkan rahmat. Booklet, *Piagam Perdamaian Kasus Tragedi Tanjung Priok*, 2-3.
- 10 "Dalam Islam disebutkan, barang siapa yang memaafkan dan berislah, maka Tuhan akan menanggung pahalanya. Dan persoalan ini tidak perlu diteruskan lagi. Tetapi barang siapa yang diperlakukan tidak adil kemudian membela diri, tidak boleh disalahkan. Yang disalahkan adalah mereka yang membuat tidak adil atau membuat kerusakan di bumi. Namun barang siapa yang sabar dan masih memberi maaf, itu yang lebih tinggi. Islam itu sendiri adalah jalan tengah antara menegakkan hukum dan mengutamakan kasih sayang. Dalam Al-Quran, kasih sayang selalu ditempatkan lebih tinggi daripada menegakkan hukum. Namun, menegakkan hukum dalam arti membalas, bukan dalam arti supremasi hukum", "Try Soetrisno dan korban Tanjung Priok Berdamai", *Kompas*, 8 Maret 2001.
- 11 Dalam proses selanjutnya keputusan itu kemudian diganti dengan yang baru (Keppres No. 96/2001) seiring dengan naiknya Megawati menjadi presiden menggantikan Abdurahman Wahid.
- 12 Setidaknya, teror terhadap korban kontra *islah* ini dilakukan dengan tiga cara. *Pertama*, dominasi ruangan persidangan. Para korban yang pro *islah* dan anggota TNI selalu mendominasi ruang persidangan pengadilan HAM Ad Hoc. Sementara mereka yang kontra *islah*, berjumlah 15 orang, hanya bisa duduk dan berdiri

di bagian belakang ruang persidangan ataupun mendengarkan lewat pengeras suara di luar persidangan. Ini karena mereka sering dihalang-halangi oleh korban yang pro *islah* dan anggota TNI. Selain itu, pengunjung sidang dan wartawan yang ingin mengikuti proses persidangan pun juga tidak luput dari penghalangan tersebut. Ini terjadi saat pengadilan terhadap Mayor Jenderal Sriyanto digelar pada tanggal 23 Oktober 2003. Akibatnya, saat jeda persidangan tersebut, bentrokan fisik antara mereka yang pro dan kontra *islah* di depan kantor pengadilan HAM Ad Hoc pun tidak dapat dihindari. Lihat, Wahyudi (2009: 154-155)

- 13 Cara mereka mengintimidasi ini juga dengan menguntit korban yang kontra *islah*, baik saat persidangan maupun saat beranjak pulang setelah menyaksikan persidangan maupun memberikan kesaksian. Sedangkan bentuk teror perkataan adalah dengan mengejek dan meneriaki korban kontra *islah* saat memberikan kesaksiannya, seperti “bohong”, “Uuuuuuuuh”, “enggak benar tuh!

Dari Inisiatif Muslim Menuju Kerja Sama Lintas Agama: Studi Kasus Asian Muslim Action Network

Mohamad Fikri Pido

A. Pendahuluan

Sebuah laporan khusus United States Institute of Peace (USIP) pada Agustus 2012 menyoroti tiga poin penting dalam kaitan antara agama dan pembangunan perdamaian.¹ Satu, bidang pembangunan perdamaian agama (*religious peace building*) telah tumbuh secara signifikan dalam beberapa dekade terakhir, baik secara kuantitas maupun kualitas. Kedua, keterlibatan *Faith-based Organizations* (FBOs) atau LSM-LSM berbasis keagamaan dalam proses pembangunan perdamaian adalah sebagai bentuk ekspresi keimanan. Dengan demikian, nilai-nilai dan prinsip-prinsip keagamaan menjadi sangat penting dalam proses pembangunan perdamaian. Ketiga, ada kebutuhan untuk mengevaluasi kinerja LSM-LSM tersebut guna memenuhi tantangan masa depan dalam membangun perdamaian. Secara umum, ada sejumlah artikel dan makalah yang telah membahas perkembangan perdamaian di Asia dan peran organisasi berbasis agama dalam proses transformasi konflik atau pembangunan perdamaian. Namun, untuk melihat lebih detail peran organisasi, khususnya organisasi Muslim berbasis agama di kawasan Asia dalam pengembangan

perdamaian atau transformasi konflik, belum banyak literatur yang bisa kita temukan. Tulisan ini bertujuan mengisi kesenjangan informasi dan memperkaya diskusi tentang inisiatif Muslim dalam membangun perdamaian di Asia.

Asian Muslim Action Network (AMAN) didirikan pada 1990 oleh sekelompok cendekiawan Muslim dan aktivis sosial dari Asia (Dr. Ashgar Ali Engineer, Dr. Chandra Muzaffar, Dr. Mubarak Ali, Dr. Raisuddin, Ali Ahmed Ziauddin, Omar akhir Asghar Khan, Shabry Chik, Wiriya dan Mohamad Abdus Sabur) saat Asian Consultation di Chiang Mai, Thailand. AMAN dibentuk sebagai refleksi pada sebuah realitas bahwa komunitas Muslim di Asia berada pada kondisi yang memprihatinkan. Contohnya, pada akhir tahun 1980-an populasi pemeluk agama Islam di Asia merupakan yang terbesar jumlahnya, namun tidak ada satu forum atau platform yang tersedia bagi cendekiawan Muslim, dermawan dan pekerja sosial di kawasan Asia untuk bisa berkumpul bersama dan berbagi pengalaman, gagasan dan membahas berbagai macam permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.² Di sisi lain, komunitas agama lain bisa dinilai lebih aktif, komunitas Kristen dan Katolik memiliki forum bersama dalam *Christian Conference for Asia (CCA)* dan *Bishop's conference of Asia*.

Pada awal pembentukannya, program-program AMAN masih sederhana seperti pengembangan sumber daya manusia, pelatihan kepemimpinan pemuda dan membangun jaringan antarcendekiawan Muslim, lembaga dan LSM. Setelah 23 tahun mengalami pasang surut, AMAN tumbuh sebagai sebuah jaringan yang mengajak individu, kelompok, dan organisasi-organisasi Muslim di Asia untuk merefleksikan nilai-nilai Islam yang mencerahkan dengan pendekatan progresif. AMAN juga terbuka untuk bekerja sama dengan komunitas agama lain karena tujuan berdirinya AMAN adalah untuk membangun pemahaman dan solidaritas antarkalangan umat Islam dengan komunitas agama lain, serta mengembangkan program-program yang mengarah pada pemberdayaan

masyarakat, penegakan hak asasi manusia, keadilan dan perdamaian sesuai dengan ajaran Al-Quran.

AMAN yang pada awal mulanya hanya sembilan orang, sekarang berkembang dengan anggota di hampir 20 negara, terbentang mulai dari Indonesia sampai Yordania, dan Cina hingga Sri Lanka. AMAN saat ini tumbuh lebih dari sekadar organisasi Muslim melainkan sebuah gerakan lintas agama untuk perdamaian dan keadilan. Tulisan ini menyoroti upaya AMAN sebagai organisasi berbasis agama dalam proses pembangunan perdamaian di seluruh wilayah.

B. Konflik dan Keragaman Budaya di Asia

Untuk memahami konflik di Asia, penting dipahami terlebih dahulu bahwa Asia adalah masyarakat dengan budaya yang beragam. Secara historis, Asia adalah rumah dari banyak agama dan tradisi yang telah membangun peradaban dalam sejarah manusia. Dewasa ini, Asia telah menjadi daerah yang mengalami perubahan tercepat pada satu abad terakhir dan awal abad ini. Orang-orang Asia sangat lekat dengan budaya. Dengan demikian, perubahan yang cepat ini telah memengaruhi masyarakat Asia dalam banyak hal.

Kita dapat memahami konflik di Asia dengan melihat akar sejarah penjajahan yang pernah ada di kawasan ini. Banyak negara di Asia yang mengalami penjajahan dari Bangsa Eropa dalam pelbagai bentuk, contohnya India, Pakistan, Malaysia, Indonesia, Vietnam, Kamboja, Timur Tengah, dan masih banyak lagi negara lainnya. Beberapa negara bahkan terbentuk sebagai warisan dari penjajahan, Palestina, India-Pakistan dan beberapa negara lain adalah contohnya. Kaum kolonial yang mempraktikkan metode pecah belah ini memberikan dampak pada cara berpikir banyak negara di Asia. Warisan penjajahan telah memainkan peran penting dalam terbentuknya filsafat Asia *modern* khususnya konsep negara-bangsa (nation-state) bisa dinilai memiliki kaitan

yang sangat erat dengan terciptanya konflik-konflik di Asia seperti masalah India-Pakistan -Bangladesh-Kashmir, Thailand Selatan, Aceh dan Papua di Indonesia, dan sejumlah peristiwa konflik lainnya yang saat ini masih terjadi.

Hal di atas juga mengakibatkan konsep identitas menjadi kabur dan berpotensi menjadi ancaman bagi harmoni sosial dan kedamaian hidup masyarakat. Sebagai contoh, meskipun orang-orang dari Thailand Selatan dan bagian utara Malaysia memiliki bahasa, agama, budaya, identitas dan bahkan pohon (genealogi) keluarga yang sama, tapi mereka dipisahkan oleh perbatasan yang tidak pernah mereka buat. Batas itu menghadirkan konsekuensi-konsekuensi yang perlahan namun pasti menggerus 'kesamaan' yang mereka miliki sebelumnya. Oleh karena itu, wajarlah bila mereka saat ini memiliki masalah integrasi yang bahkan saat masalah integrasi memburuk di wilayah konflik. Jadi, pembentukan identitas nasional menjadi sulit dalam demarkasi alami yang dibentuk oleh kekuatan kolonial. Situasi yang sama dapat dilihat pada orang-orang Papua di Indonesia dan Mindanao di Filipina. Semua faktor ini berkontribusi pada kerentanan konflik di Asia, kondisi ini diperparah dengan kondisi ekonomi yang bergejolak sehingga insiden konflik pun terus meningkat.

Wacana keagamaan dapat menjadi poin penting untuk mencermati fenomena konflik. Banyak pihak yang telah dihinggapi rasa kebencian yang dalam berkaitan isu antar-agama. Dengan demikian banyak konflik yang terjadi di wilayah ini juga didorong oleh semangat keagamaan yang didasari pada interpretasi yang bias terhadap agama tertentu. Hal ini banyak kita lihat dalam Islam. Contoh dari hal ini adalah kekerasan dengan menggunakan bendera Jihad yang didorong oleh ajaran agama. Sebagian orang percaya pada hak-hak mereka yang diberikan Tuhan untuk memerintah dengan cara tertentu. Pada saat yang sama, beberapa kelompok oportunistis mencoba menggunakan agama

dalam mendapatkan kekuasaan atau untuk mendorong pemberontakan.

Asia telah menjadi medan perang untuk sebagian besar konflik dunia yang telah terjadi. Sebagian besar konflik antarnegara dengan berbagai jenis dari konflik agama yang horizontal sampai konflik untuk menuntut hak penentuan nasib sendiri. Konflik tidak selalu buruk, hanya dengan kekerasan yang merusak menjadikan sebuah konflik menjadi negatif. John Paul Lederach menjelaskan bahwa “Konflik yang terjadi merupakan hal normal yang secara terus-menerus akan hadir dalam hubungan manusia dan membawa perubahan. Hubungan manusia tidak statis namun dinamis, oleh karena itu dia berproses, beradaptasi, dan berubah. Konflik merupakan hal yang wajar dalam hubungan manusia, dan konflik merupakan mesin perubahan.”³ Hal-hal di atas menunjukkan bahwa agenda untuk mengatasi dan mengubah konflik menjadi konstruktif untuk membawa pada pembangunan menjadi sangat urgen.

Gagasan utama pada pendekatan *conflict transformation* adalah melihat dan memahami konflik secara komprehensif. Konsep ini pertama kali diperkenalkan oleh John Paul Lederach setelah ia ditantang pada pengalamannya langsung dalam melihat konflik di Amerika Latin, ia kembali mempertanyakan konsep resolusi konflik untuk memahami alasan mengapa konflik ada. Dengan demikian, ia mendefinisikan transformasi konflik sebagai konsep untuk memikirkan dan merespons pasang surutnya konflik sosial sebagai peluang memberi hidup untuk menciptakan proses perubahan konstruktif yang mengurangi kekerasan, meningkatkan keadilan dalam interaksi langsung dan struktur sosial, dan menanggapi masalah-masalah kehidupan nyata dalam hubungan manusia.⁴ Dia juga berbicara tentang perubahan konflik sebagai pendekatan holistik dan berbagai strategi untuk mengelola konflik kekerasan di semua tahapan. Istilah ini berarti proses perubahan yang berkelanjutan dari hubungan negatif ke positif,

perilaku, sikap dan struktur.⁵ Pendekatan terpadu untuk membangun perdamaian harus memperhitungkan kemajemukan dan berbagai dimensi dari pengalaman manusia dan bergantung pada partisipasi sosial yang luas. “Pendekatan transformatif yang berkelanjutan menunjukkan bahwa kuncinya terletak pada hubungan antara pihak-pihak yang terlibat, bahwa dengan semua istilah meliputi di psikologis, spiritual, tingkat sosial, ekonomi, politik dan militer.”⁶ Memupuk “infrastruktur untuk membangun perdamaian” berarti bahwa “kita tidak hanya tertarik pada ‘bagian akhir’ dari sesuatu yang tidak diinginkan. Kami berorientasi untuk membangun hubungan yang mengarah pada terbentuknya pola-pola baru, proses, dan struktur.”⁷

Banyak para ahli yang menyamakan konsep pembangunan perdamaian (*peace building*) dengan transformasi konflik (*conflict transformation*). Kasus serupa juga terjadi dalam istilah *peace making* dan resolusi konflik (*conflict resolution*)

Keterlibatan agama dalam mempromosikan perdamaian dapat dilihat dalam dua hal, yaitu dalam kegiatan yang bersifat ‘*ad hoc* dan *sporadis*’ serta pada program yang sudah direncanakan serta memiliki desain strategis. Dalam tulisan ini, penulis tidak akan membatasi diskusi untuk hanya melihat salah satu dari kedua hal tersebut melainkan penulis akan mencoba untuk melihat program-program yang dilakukan oleh AMAN dalam proses pembangunan perdamaian yang mencakup spektrum yang lebih luas dan bertujuan untuk membawa perubahan baik pada tingkat individu, hubungan antarmanusia, struktural dan kultural. Dengan melihat peran Asian Muslim Action Network (AMAN) dalam proses pembangunan perdamaian di Asia, penulis tidak hanya mendapati terjadinya persinggungan atau titik temu antara Islam dan perdamaian, tetapi juga menyadari bahwa interpretasi sosial agama memainkan peran penting dalam memproduksi ide-ide dan strategi untuk membawa perdamaian. Penafsiran ini

merupakan nilai dasar untuk membawa dan usaha dalam mempertahankan.

C. Mencari Inspirasi dari Islam

Islam telah menjadi inspirasi terbesar bagi Asian Muslim Action Network (AMAN) dalam penyampaian misinya serta pelaksanaan programnya. Al-Quran dan kehidupan Nabi Muhammad saw. mengandung inspirasi yang sangat besar dalam merencanakan pelbagai kegiatan demi mencapai perdamaian dan keadilan. Al-Quran sebagai kitab suci dalam Islam memiliki sejumlah ayat yang mengajarkan perdamaian dan keadilan. Penting untuk dicatat bahwa sebagai acuan utama dari Muslim, Al-Quran idealnya berfungsi sebagai pedoman dasar dalam setiap perilaku mereka. Oleh karena itu, semua Muslim harus bertindak dan berperilaku damai dalam hidup mereka.

Dalam menggali inspirasi Islam dari sumber-sumber seperti Al-Quran dan riwayat Nabi Muhammad saw., AMAN melabelkan diri sebagai Muslim progresif yang membaca secara 'kritis' penafsiran sumber-sumber tekstual Islam. Pada bagian ini, penulis melihat Muslim progresif sebagai interpretasi sosial dengan menggambarkan hubungan antara Islam dan panggilan untuk perdamaian. Melalui lensa Muslim Progresif kita bisa menemukan dua hal: Pertama, argumen untuk menjelaskan bahwa Islam menganjurkan perdamaian bagi seluruh umat manusia tanpa memandang jenis kelamin, agama, ras, dll. Dengan kata lain, perdamaian bersifat universal. Kedua, urgensi untuk membawa gagasan dan segala wacana tentang perdamaian pada tingkat implementasi aksi.

Meski demikian, masih terdapat ruang keraguan untuk menyatakan bahwa Islam benar-benar menganjurkan perdamaian untuk semua umat manusia. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa banyak kelompok dalam Islam yang membatasi ruang lingkup perdamaian karena hambatan teologis. Konflik intra-agama

antara Syiah dan Sunni adalah salah satu contoh. Ketika konflik terjadi dan menyebabkan banyak korban jiwa (dalam kasus Indonesia, sebagian besar orang Syiah), kita masih melihat keraguan dari sebagian besar kelompok Muslim untuk menjamin hak korban dalam mengakses perdamaian dan keadilan. Perdamaian harus diberikan kepada semua manusia. Ini adalah jantung dari interpretasi Muslim progresif bahwa setiap manusia adalah sama tanpa memandang agama, jenis kelamin, kebangsaan, status sosial dan setiap atribut sosial yang mereka miliki. Muslim atau non-Muslim, kaya dan miskin, sebenarnya memiliki nilai intrinsik yang sama. Nilai terpenting dari kehidupan manusia sama-sama diberikan oleh Allah. Omid Safi menjelaskan bahwa banyak dari mereka yang mendukung seperti kerangka kerja humanistik dalam konteks Islam telah diberi label diri mereka sebagai Muslim progresif.

“Sebuah agenda Muslim progresif berkaitan dengan konsekuensi dari premis bahwa semua anggota umat manusia memiliki nilai intrinsik yang sama karena masing-masing dari manusia memiliki ruh Allah dengan meniupkan ruh sehingga tercipta manusia: *Wa nafakhtu fih min ruhi* (Quran 15: 29 dan 38: 72). Identifikasi ini dengan penuh rasa kemanusiaan dari semua manusia tidak berkurang suatu kemanusiaan Islam”⁸

Al-Quran telah meletakkan prinsip dasar perdamaian dalam Islam dan mereka dapat dilihat melalui pemahaman dan penafsiran ayat-ayat tersebut. Di antara banyak ayat, QS al-Hujurat: 13 membawa dasar yang kuat untuk melihat benih-benih perdamaian dalam masyarakat multikultural seperti Asia. Ini menjelaskan bahwa perbedaan yang ada di antara manusia adalah ‘secara sengaja’ bukan ‘secara tidak sengaja’ yang Tuhan berikan untuk diterima

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. al-Hujurat: 13)

Ayat ini menegaskan bahwa orang yang paling saleh adalah orang yang memprioritaskan kerja sama daripada permusuhan. Terlepas dari kenyataan bahwa manusia dilahirkan dengan banyak perbedaan dalam warna kulit, ras, dan jenis kelamin, Allah memerintahkan semua orang untuk mengenal satu sama lain untuk memahami perbedaan. Masyarakat majemuk dari Asia dapat menimbulkan konflik yang sering diekspresikan dalam bentuk-bentuk kekerasan. Dalam hal ini, AMAN memulai sebagai inisiatif Muslim dengan menerima pluralisme dan mempromosikannya untuk kepentingan damai dan harmonis.

Berdasarkan kaca mata Muslim progresif, penulis juga berpendapat bahwa praktik sama pentingnya dengan pemikiran. Visi dan aktivisme diperlukan untuk berjalan bersama. Sebuah refleksi menjadi Muslim harus diwujudkan dalam berjuang untuk perdamaian dan masyarakat yang adil. Ada dua elemen untuk seorang Muslim yang disebut progresif, menurut Dr Asghar Ali Engineer. Pertama, didasarkan pada nilai-nilai Al-Quran tentang kebenaran (*haq*), keadilan (*adl*), kasih sayang (*rahman*), kebijaksanaan (*hikmah*). Kedua, melakukan pelayanan kepada orang lain dan bukan dilayani oleh orang lain.⁹ Safi, dalam artikelnya, menegaskan kembali bahwa ciri khas Islam progresif saat ini adalah keterlibatan dengan berbagai variasi Islam dan modernitas, ditambah penekanan pada aksi sosial yang nyata perubahan.¹⁰ Menurut penulis, kata ‘*Action*’ dalam nama AMAN berdiri sebagai pengingat bahwa jaringan ini memang ada untuk membuat tindakan. Islam membawa inspirasi melalui proses interpretasi. Proses penafsiran

teks agama seperti Al-Quran untuk membawa perdamaian adalah salah satu di antara strategi kunci bagaimana AMAN menjaga identitasnya sebagai inisiatif Muslim.

D. Peta menuju Perdamaian: Ide dan Strategi

Pada bagian ini akan dibahas konsep kunci dalam bidang perdamaian dan hubungannya dengan keadilan dan strategi keterlibatan AMAN dalam membangun perdamaian. AMAN didirikan pada 1990 untuk memberikan sebuah forum bersama di kalangan komunitas Muslim di Asia. Namun, pada 2001, AMAN 'terlahir kembali' dari situasi xenophobia, terutama Islamophobia. Hal ini dapat membantu kita untuk melihat konteks yang berbeda yang dihadapi AMAN ketika didirikan. Hal ini juga penting untuk melihat bagaimana dinamika pemahaman perdamaian itu sendiri. Perdamaian merupakan pokok atau inti dari kegiatan di AMAN, hal itu bisa kita lihat dalam empat tema pertemuan tertinggi (assemblies) di AMAN: Budaya Damai (Culture of Peace) pada tahun 2000, Visi Baru untuk Perdamaian (*The New Vision for Peace*) pada tahun 2003, Reformasi dan Perlawanan untuk menemukan Perdamaian (*Reform and Resistance in the Quest for Peace*) pada 2006, dan multikulturalisme dan perdamaian global (*Multiculturalism and Global Peace*) pada 2011.

Asian Muslim Action Network (AMAN) tidak melihat perdamaian sebagai sebuah tujuan yang berdiri sendiri melainkan sebuah perjalanan. Jalan panjang menuju terciptanya sebuah perdamaian dapat berkelok-kelok dan melelahkan bahkan menyesatkan. Seperti yang diklasifikasikan John Galtung bahwa perdamaian dibagi menjadi perdamaian negatif dan perdamaian positif, seseorang dapat melihat bagaimana implikasi dari klasifikasi ini telah menyebabkan sebuah pertanyaan penting, apakah yang menjadi masalah itu adalah perdamaian atau menjadi damai? Beberapa orang membenarkan pengambil tindakan kekerasan untuk membawa damai. Untuk bersikap damai berarti memaksimalkan

upaya untuk menggunakan tindakan anti-kekerasan untuk perdamaian. Di antara beberapa elemen lainnya, antikekerasan dan antaragama telah menjadi karakteristik yang kuat dari kegiatan AMAN.

Bertindak sebagai Gerakan Nir-Kekerasan

“Aksi nirkekerasan adalah teknik di mana orang-orang yang menolak pasif dan penyerahan, dan siapa yang melihat perjuangan sebagai hal penting, dapat menyelesaikan konflik mereka tanpa kekerasan. Aksi nirkekerasan bukan merupakan upaya untuk menghindari atau mengabaikan konflik. Ini adalah salah satu respons terhadap masalah bagaimana untuk bertindak secara efektif dalam politik, terutama bagaimana untuk memegang kekuasaan secara efektif.”¹¹

Banyak para ahli telah membahas nirkekerasan dalam Islam baik secara teori maupun praktis. Mohammed Abu Nimer dalam bukunya *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* menjelaskan bahwa antikekerasan sangat tertanam dalam nilai-nilai dan tradisi Islam. Hal yang menarik tentang klasifikasinya tentang cendekiawan Muslim/aktor dalam konflik adalah penekanan yang kuat dan tidak hanya ada dasar yang baik dan solid untuk sebuah gerakan nirkekerasan dalam Islam, tetapi kemungkinan yang relatif tinggi untuk melakukan gerakan itu. Abdul Ghaffar Khan dan “Army of God” (Tentara Allah) dalam perjuangan melawan pendudukan Inggris adalah contoh jelas bagaimana nilai-nilai inti Islam seperti *Amal*, *Yakeen* dan *Mahabbat* sangatlah penting dalam gerakan antikekerasan. Khan Abdul Ghaffar Khan menyatakan:

“Saya akan memberikan senjata sehingga polisi dan tentara tidak akan bisa melawan itu. Ini adalah senjata Nabi, tetapi Anda tidak menyadarinya. Senjata itu adalah kesabaran dan kebenaran. Tidak ada kekuatan di bumi yang bisa melawan itu.”¹²

Kebanyakan orang sering melihat unsur-unsur kekerasan dan nirkekerasan dalam situasi yang di dalamnya ketidakadilan dan penindasan hadir. Dalam situasi seperti itulah diperlukan pertahanan diri atau strategi untuk mengatasi penindasan atau ketidakadilan yang ada. Dalam hal ini, AMAN percaya bahwa perdamaian tidak dapat dipisahkan dari keadilan. Adanya sistem yang tidak adil dan ketidaksetaraan dalam masyarakat memberikan kontribusi terhadap banyak konflik kekerasan yang terjadi. Tidak akan ada perdamaian tanpa keadilan. Chandra Muzaffar menggunakan keadilan global jangka panjang untuk mendukung penghapusan sistem tidak adil yang beroperasi melalui agresi, penindasan, dan hegemoni dalam rangka menciptakan perdamaian global. Strategi untuk membawa keadilan harus konsisten dengan tujuan dasar untuk menciptakan perdamaian. Kebutuhan dalam mengatasi dan menentang sistem atau menindas situasi yang tidak adil sama pentingnya dengan kebutuhan untuk antikekerasan. Antikekerasan tidak hanya strategi tapi merupakan kebutuhan dasar bagi setiap orang, karena menjadi manusia adalah menjadi antikekerasan.¹³ Dr. Engineer telah menganggap kedua hal di atas sebagai elemen penting dalam etika Islam. Mengenai pembentukan masyarakat yang adil, ia menjelaskan:

Penekanan ajaran Islam bukanlah keselamatan pribadi tetapi pembentukan masyarakat yang adil dan bebas dari *zulm* (penindasan). Di sini orang akan berurusan dengan aspek etika Islam secara lebih rinci, karena hal ini sangat penting bagi Islam. Al-Quran meletakkan penekanan pada *'adl* (keadilan). Ini adalah nilai sentral dalam etika Islam. Al-Quran mengatakan bahwa "Menjadi adil, itu adalah yang paling dekat untuk menjadi saleh." (5: 8). Jadi dalam Islam tidak ada konsep kesalehan tanpa keadilan.¹⁴

Menegaskan dengan menggunakan sarana antikekerasan dalam proses mencapai masyarakat yang adil, ia kemudian berpendapat:

... Hal ini lebih diperkuat oleh sifat Allah menjadi Penyayang dan Pengasih di satu sisi, dan mengulangi pernyataan oleh Al-Quran dari konsep *ihsan* (berbuat baik kepada orang lain). Dengan demikian akan terlihat bahwa kitab suci Islam secara moral tidak menyetujui kekerasan balas dendam yang memiliki beberapa pembenaran... Pada tingkatan nilai, Al-Quran menjunjung tinggi non-kekerasan dan mendesak umat Islam untuk menggunakan kebijaksanaan dan kebajikan (*hikmah* dan *ihsan*) ketika berhubungan dengan orang lain.¹⁵

Elemen lintas agama sangat penting dalam kegiatan pembangunan perdamaian yang dilakukan oleh organisasi berbasis agama seperti AMAN. Ini bukan hanya untuk menunjukkan bahwa semua agama memiliki nilai yang sama untuk menciptakan perdamaian, melainkan juga kebutuhan serius untuk memiliki platform umum bahwa semua agama dapat bergandengan tangan untuk membawa perdamaian. AMAN sangat aktif dalam mengorganisir serangkaian dialog antaragama atau konsultasi terkait dengan isu-isu perdamaian regional atau internasional. Pada 2000, AMAN memprakarsai internasional Inter-Faith Peace Forum sebelum AMAN Assembly untuk memperkaya satu sama lain dengan visi yang lebih luas dan pengalaman yang unik dalam menanggapi setiap ancaman terhadap perdamaian global.

Dialog antaragama membangun rasa hormat terhadap tradisi agama lain. Berdasarkan pengetahuan itu mengarah pada persahabatan dan kerja sama. Menjadikan dialog kehidupan atau tindakan untuk mengatasi masalah umum seperti kemiskinan, perang dan bencana nasional dan sebagainya. Jadi dialog merupakan strategi penting untuk pertemuan, pengertian, penghargaan, pembelajaran, dan hidup bersama dalam damai.¹⁶

Sejak 2005, AMAN dengan dukungan dari organisasi agama lain seperti The Catholic Agency For Overseas Development (CAFOD), American Friends Service Committee (AFSC) dari

Religious Society of Friends (Quaker) dan *Diakonia*, sebuah organisasi pembangunan internasional dengan nilai-nilai Kristen, telah menyelenggarakan pelatihan peningkatan kapasitas sebagai bagian dari program pendidikan perdamaian. Pendidikan Perdamaian bertujuan menawarkan kursus singkat pada studi perdamaian dan transformasi konflik, penelitian tindakan, advokasi dan jaringan keterampilan. Dalam perjalanan panjang untuk membawa perdamaian, pendidikan perdamaian dipandang sebagai tempat potensial untuk kolektif refleksi diri, aktualisasi diri, dan pembangunan manusia dan sosial. Misi pedagogis Pendidikan Perdamaian adalah terjadinya pergeseran dari budaya yang tidak saling memercayai dan tendensi untuk menggunakan kekerasan dan mengarah kepada terbentuknya budaya perdamaian. Keterlibatan agama lain dalam pendidikan perdamaian dapat dilihat pada jumlah peserta yang mengikuti kursus tersebut. Sejak 2005 hingga tahun 2013, dua program tahunan di AMAN yaitu program tiga minggu Studi Perdamaian dan transformasi Konflik serta program Pemuda untuk Perdamaian dihadiri oleh 43% peserta non-Muslim yang berasal dari berbagai negara Asia dan seterusnya. Pada 2013, mantan anggota *Christian Peacemaker Teams*, Lorin Peters, telah secara sukarela membantu program Studi Perdamaian dan Program Transformasi Konflik. Selama tiga minggu, dia menunjukkan bahwa sangat penting untuk 'bersikap' dan 'berbicara' sebagai 'Anak Tuhan' (Children of God), di mana penganut Kristen dan seorang Muslim dapat hidup berdampingan dan bekerja bahu membahu untuk tujuan perdamaian bersama. Bentuk kolaborasi lintas agama mengandung dua poin penting. Pertama, inisiatif antaragama dalam membangun perdamaian telah bergeser dari teori kerja sama praktis dan nyata. Kedua, inisiatif antaragama dapat dilakukan oleh individu dan orang-orang biasa.

Inisiatif lintas agama bisa dilihat sebagai intervensi baik langsung maupun tidak langsung untuk konflik tertentu seperti

yang dijelaskan Lederach bahwa dialog lintas agama menciptakan kemungkinan untuk meningkatkan kerja sama antara kelompok dan masyarakat yang terbelah oleh konflik. Inisiatif antaragama bisa membangun kembali hubungan emosional dan struktural antara pihak melalui tiga cara:¹⁷

1) Membangun hubungan jangka panjang dengan mengatasi penyebab yang mendasari konflik. 2) Membangun “infrastruktur untuk perdamaian” yaitu penciptaan proses perdamaian dan mekanisme untuk membangun perdamaian bersama di berbagai tingkatan dari rumah negara untuk sekolah. 3) Membangun “Perdamaian Konstituen” mempekerjakan proses lokal/adat dan metode budaya dan inisiatif yang relevan dengan konteks lokal.

Proses kolaborasi sebagai inisiatif lintas agama telah memperkuat kapasitas AMAN tidak hanya pada level wacana tetapi juga untuk mempraktikkan peran agama dalam pembangunan perdamaian secara konkret, dan yang lebih penting lagi untuk menjadi lebih sistematis dari sebelumnya. Katrien Hertog menegaskan situasi ini dalam bukunya *In The Complex Reality of Religious Peace-building*:

“Sejak 2000... seseorang telah mengamati munculnya bidang studi yang dikenal sebagai “*religious peace-building*”... Pada saat yang sama, *religious peace-building* juga mendapatkan momentum internasional sebagai gerakan dari tingkat lokal sampai tingkat global. Dalam beberapa tahun terakhir, inisiatif *religious peace-building* lebih terlihat, lebih mendesak, lebih banyak, dan lebih diakui. Mereka... semakin mengembangkan pendekatan yang disengaja, sistematis, dan proaktif untuk perdamaian, sering bekerja sama dengan berbagai organisasi keagamaan lainnya”¹⁸

Meskipun AMAN telah membentuk sejumlah kerja sama dengan kelompok agama lain dan lembaga non-berbasis agama dalam mempromosikan perdamaian, hal itu tidak menghilangkan identitas AMAN sebagai kelompok Perdamaian Muslim

yang hadir dari refleksi tradisi Islam. Mengenai peningkatan jumlah kelompok perdamaian Muslim yang bekerja di zona konflik, US Institute menulis dalam laporan khusus:

Banyak kelompok perdamaian Muslim telah muncul di daerah konflik untuk mempromosikan prinsip-prinsip Islam tanpa kekerasan dan membangun perdamaian, memberikan penekanan pada keadilan, berbuat baik, universalitas dan martabat kemanusiaan, kesucian hidup manusia, kesetaraan, upaya perdamaian (individu, interpersonal, komunal, regional, dan internasional); perdamaian melalui akal, pengetahuan, dan pemahaman, kreativitas, pengampunan, perbuatan dan tindakan yang tepat, tanggung jawab; kesabaran, tindakan kolaboratif dan solidaritas, inklusivitas, keanekaragaman, pluralisme, dan toleransi.¹⁹

Laporan ini juga memvalidasi kerja AMAN untuk menggambarkan peran agama dalam membangun perdamaian: ... dan Jaringan Aksi Muslim Asia di Thailand menunjukkan bahwa aktor-aktor masyarakat sipil Muslim adalah agen penting dari perubahan yang beroperasi dalam paradigma Islam di komunitas mereka.²⁰ Di samping yang disebutkan di atas, dua definisi karakteristik yang utama dari AMAN dalam pembangunan perdamaian ada juga beberapa karakteristik kecil yang dapat diidentifikasi.

a. *Menyeberang Batas ‘Teman’ dan ‘Musuh’:*

Isu ini awalnya dimunculkan oleh Prof Chaiwat Satha Anand dalam artikelnya ‘Crossing the Enemy’s line: Helping Others in violent Situation Through Non-Violent Action’ untuk menjelaskan pentingnya menghilangkan kekuatan kebencian yang bahan bakar api kekerasan.²¹ Konsep ‘teman’ dan ‘musuh’ dalam konteks ini diperkenalkan oleh Carl Schmitt dalam bukunya *The Concept of The Political*. Konsep ‘line’ awalnya adalah untuk menarik pemisahan antara ‘teman’ dan ‘musuh’ yang didapatkan atas dasar agama. Konflik kekerasan sering mewarisi ‘garis imajiner’

antara dua kelompok yang berlawanan ‘teman’ dan ‘musuh’, garis ini juga akan berdampak pada proses asosiasi dan disosiasi.²² Konflik di negara bagian Rakhine Myanmar yang semula antara Rakhine dan Rohingya telah berubah menjadi seorang Buddha terhadap konflik Muslim. Banyak orang telah melihat kasus yang sama dalam konflik Thailand Selatan meskipun ada berbagai karakteristik yang berbeda.

“Meskipun akar penyebab konflik di Thailand Selatan bukanlah agama, yang telah digunakan sebagai faktor pemisah antara Buddha dan Muslim. Akibatnya, keyakinan akan didahulukan dari kebenaran yang menyebabkan prasangka dan kebencian dan kemudian polarisasi dan runtuhnya masyarakat.”²³

Dalam banyak program seperti yang terkait konflik, AMAN telah mencoba memecah batasan dalam rangka untuk menyatukan ‘teman’ dan ‘musuh’. Hal ini membutuhkan upaya besar dan strategi penuh untuk melaksanakannya. Sejalan dengan tujuan Chaiwat tentang pelajaran yang dipetik dari strategi ini, dapat dilihat bahwa ‘batasan’, ‘teman’ dan ‘musuh’ secara sosial dibangun untuk memperpanjang konflik dengan institusi, kenangan, persepsi atau interpretasi. Batasan ini digunakan menjaga kedua belah pihak secara terpisah dan memberikan perspektif sendiri untuk melihat konflik dan ‘yang lain’. Tidak ada alternatif untuk melihat dari sudut pandang yang berbeda karena mereka dikondisikan untuk melakukan sebagai ‘musuh’ dan memperlakukan orang lain sebagai ‘musuh’. Bahasa kekerasan sering digunakan untuk berbicara dengan ‘musuh’ tidak ‘orang lain’²⁴. Melintasi ‘batas’ akan membuka ruang bagi keduanya untuk melihat, memahami, dan mengalami konteks satu sama lain dari perspektif mereka sendiri.

b. *Menghindari sifat imperialis Pembangunan Perdamaian*

Terdapat hipotesis bahwa bangunan perdamaian bersifat imperialistik.²⁵ Ketika sebuah konflik kekerasan terjadi, banyak aktor yang campur tangan dengan berbagai cara mereka. Sering dijumpai bahwa ada semacam 'resep universal' untuk semua jenis konflik. AMAN bekerja untuk memelihara keturunan dengan inisiatif perdamaian sehingga tumbuh dari dalam. Pembangunan perdamaian bekerja untuk mengatasi hubungan yang rusak dan perasaan yang memerlukan pemahaman mendalam tentang konteks yang berbeda dan situasi orang hadapi. "Upaya membangun perdamaian adalah sebuah seni. Setiap upaya untuk membangun perdamaian atau mengatasi hubungan yang rusak, itu memerlukan tindakan tertentu pada saat tertentu. Ini mendukung gagasan bahwa pembangunan perdamaian adalah suatu yang normatif. Pendekatan etis dan normatif diperlukan."²⁶

AMAN bekerja untuk melatih dan memberdayakan orang-orang melalui pelatihan seperti program sekolah tiga minggu dalam Studi Perdamaian dan pemuda untuk perdamaian sehingga mereka bisa mengembangkan ide-ide baru dan mulai melibatkan suatu proses pembangunan perdamaian dalam konteks masing-masing.

c. *Memperdayakan kelompok yang lebih rentan*

Anak-anak dan perempuan telah menjadi korban yang paling rentan dalam banyak konflik. Dalam keterbatasan kapasitas, maka perlu untuk membuat prioritas dari kelompok yang akan dituju. Pada 2004, proses konsultasi khusus untuk perdamaian yang dipimpin oleh komunitas Youth di Thailand Selatan ini diselenggarakan oleh AMAN melalui *Asian Resource Foundation* (ARF) bekerja sama dengan UNICEF. Konsultasi ini diselenggarakan dalam dua tingkatan: sekolah-sekolah lokal dan masyarakat di seluruh lima provinsi yaitu Pattani, Yala, Naratiwat, Songkhla dan Satun. Program ini memungkinkan kedua orang muda

dari kedua Komunitas, Budha dan Muslim, untuk mendengarkan cerita satu sama lain, memahami perasaan mereka dan yang paling penting mereka bisa menyuarakan hak-haknya sebagai Anak dan Remaja tanpa agama dan ras mereka. Contoh ini menunjukkan bahwa selalu ada cara untuk menemukan hal yang umum dalam perbedaan.

Pengalaman perempuan dalam konflik bersenjata berbeda dari laki-laki. Sering dijumpai kerentanan perempuan selama kondisi tersebut karena mereka tidak hanya harus mengatasi trauma dan perawatan bagi keluarga dan masyarakat, tetapi juga menyediakan mata pencaharian bagi keluarga mereka, karena mereka sering dibiarkan 'setengah janda'. Kisah-kisah mereka perlu didengar. Pada bulan April 2012, AMAN membawa delapan perempuan, dua dari Thailand Selatan dan tiga dari Mindanao dan Aceh yang baik terkena dampak konflik bersenjata dan/atau pekerjaan bagi perempuan dan anak-anak yang terkena dampak yang sama di dalam workshop. Selama program dua minggu, mereka telah mengunjungi dan bertemu korban konflik di Aceh dan Thailand Selatan. Workshop ini memungkinkan mereka untuk berbagi cerita dan menyintesis pengalaman belajar untuk mendapatkan pengetahuan dan memperkuat diri, masyarakat, dan lainnya dalam membangun perdamaian dan harmoni berkelanjutan. Meskipun banyak tantangan seperti hambatan bahasa, program ini jelas mengirim pesan ke semua peserta dan penerima manfaat bahwa mereka tidak sendirian. Mereka telah mendapatkan semangat mereka untuk melihat ke masa depan dengan percaya diri.

E. Penutup

Dalam kurun waktu 23 tahun, Asian Muslim Action Network (AMAN) telah berupaya mengkaji dan merespons berbagai isu yang berkembang di Asia. Sebagai organisasi yang hadir dari inisiatif komunitas Muslim, AMAN perlu melihat tantangan

masa depan dengan semangat kebersamaan bersama kelompok-kelompok agama lain. Ada tiga kesimpulan yang bisa kita lihat dalam tulisan ini.

Pertama adalah kolaborasi. Dalam upaya perdamaian tidak ada ruang lingkup persaingan kecuali persaingan yang lebih baik. Kolaborasi sangat penting dalam mewujudkan perdamaian. Apa yang telah dicapai oleh berbagai organisasi dan institusi seperti Asian Muslim Action Network (AMAN) masih jauh dari situasi yang ideal. Kerja sama untuk perdamaian perlu memiliki dua elemen: elemen antaragama (inter-fatih) dan elemen intra-agama. Sejauh ini, elemen pertama telah ditangani dan dengan baik, berbeda dengan elemen kedua yang masih membutuhkan perhatian khusus mengingat tren konflik kekerasan intra-agama yang meningkat sangat drastis belakangan ini. Disatu sisi, AMAN dan organisasi Muslim lainnya mempunyai kewajiban moral untuk menghadirkan setiap elemen dalam komunitas Muslim untuk mengatasi sektarianisme yang terjadi dalam tubuh komunitas muslim sendiri. Pada sisi lain, kolaborasi lintas sektor terkait lainnya seperti hak asasi manusia, ekonomi, militer dan lain-lain baik di pemerintah atau selain lembaga pemerintah sebagai bentuk kerja sama strategis perlu untuk ditingkatkan.

Kesimpulan kedua dalam hal institusi. Eksistensi Asian Muslim Action Network (AMAN) sebagai sebuah organisasi jaringan merupakan sebuah kesuksesan namun lebih daripada itu AMAN perlu untuk mengevaluasi dan memikirkan kembali jati dirinya sebagai sebuah institusi. Dua pekerjaan rumah yang penting untuk dilakukan adalah memberdayakan jaringan dan mempersiapkan generasi baru. Membangun jaringan tidaklah cukup, memberdayakan jaringan sangat diperlukan untuk AMAN. Hal ini memerlukan komitmen yang kuat dari keduanya, AMAN dan organisasi jaringannya. Dan yang lebih utama adalah diperlukan sebuah desain besar (*grand design*) dalam penyusunan strategi untuk proses pemberdayaan. Kedua adalah untuk mempersiapkan

masa depan. Regenerasi sangat penting bagi AMAN untuk menjamin partisipasi masyarakat yang lebih besar. Hal ini juga untuk memungkinkan penyelesaian tugas yang belum terselesaikan dalam proses pembangunan perdamaian.

Kesimpulan ketiga terkait proses evolusi kelembagaan. AMAN telah berkembang dari jaringan individu atau masyarakat menjadi sebuah jaringan ide, harapan, dan impian. Ada dua catatan penting dalam melihat situasi kelembagaan AMAN yang terkesan sangat ‘longgar’. Di satu sisi, AMAN telah menjadi forum yang efektif bagi banyak orang muda untuk mengekspresikan apa yang mereka pikirkan tentang dunia. Melalui jaringan ini, orang-orang muda ini mencoba menjangkau rekan-rekan yang memiliki pikiran dan ide-ide untuk dunia yang lebih baik bahkan meskipun masih pada tahap harapan atau mimpi. Di sisi lain, organisasi-organisasi yang berada dalam jaringan AMAN tampaknya rentan dan terkesan rentan untuk melakukan koordinasi yang konstan demi mewujudkan sebuah program bersama.[]

Catatan

- 1 Hayward, Susan. “Religion and Peacebuilding: Reflections on Current Challenges and Future Prospects,” United States Institute of Peace Special Report. Online Publication available on <http://www.usip.org/files/resources/SR313.pdf>. P.4. Retrieved on May 24, 2013. 17.01.
- 2 Sabur, M. Abdus. “Personal Reflections on AMAN since it’s inception in 1990.” *AMANA*, 2011.
- 3 Lederach, John Paul, *The Little Book of Conflict Transformation* (Pennsylvania: Good Books, 2003), 4.
- 4 *Ibid.*
- 5 Lederach, John Paul, “Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts: The Case for a Comprehensive Framework,” in Kumar Rupesinghe (ed), *Conflict Transformation* (New York: Macmillan, 1995), 201-222.

- 6 Lederach, John Paul, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, D.C, 1997, 75.
- 7 *Ibid.*
- 8 Safi, Omar. 'What is Progressive Islam?', Online ISIM newsletter. Accessed from http://omidsafi.com/images/stories/what_is_progressive_islam.pdf. Retrieved on May 18, 2013.
- 9 Engineer, Asghar Ali, "Who is a Progressive Muslim," *AMANA*, April 2011.
- 10 Safi, Omar. 'What is Progressive Islam?'
- 11 Sharp, Gene, *The Methods of Nonviolent Action* (Boston: Porter Sargent Publishers, 1973), 64.
- 12 Easwaran, Eknath, *A Man to Match His Mountain Badshah Khan: Nonviolent Soldier of Islam* (USA: Blue Mountain Center of Meditation, 1984), 117.
- 13 The lecture delivered by Prof. Joseph Fernando of Assumption University of Thailand in the session of Non Violent Movement during AMAN School of Peace Studies and Conflict Transformation, Bangkok, Thailand, February, 22, 2012.
- 14 Engineer, Asghar Ali. Islamic Ethic. Online article from <http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/ethics.htm>. Retrieved on May, 23, 2013.
- 15 *Ibid.*
- 16 The lecture delivered by Dr. Imtiyaz Yusuf in the session of Religion, Conflict and Peace: Interreligious and Intra-religious Dialogue Dimension during AMAN School of Peace Studies and Conflict Transformation, Bangkok, Thailand, February, 22, 2012.
- 17 Lederach, '*Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts*', p. 270.
- 18 Katrien Hertog, *The Complex Reality of Religious Peace building: Conceptual Contributions and Analysis*, (Lanham, MD: Lexington Books, 2010), 15.
- 19 Susan. *Religion and Peace building: Reflections on Current Challenges and Future Prospects*, p.4.
- 20 *Ibid*, p.5.
- 21 Ananad, Chaiwat Satha, 'Crossing the Enemy's line: Helping Others in violent Situation Through Non-Violent Action' in Abdus

- Sabur and Lisa Schenk (ed), *New Visions for Peace*, Asian Muslim Action Network (AMAN), Bangkok, 33.
- 22 Schmitt, Carl. *The Concept of The Political* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976), 21.
- 23 Sabur, Ekraj. Nurturing The Seed of Peace Through Peace Education: An Experience from Southern Thailand, AMANA Magazine, Agustus, 2012.
- 24 Carl Schmitt once mentioned that War is the existential negation of the enemy. For details read *The Concept of The Political*.
- 25 Read Peacebuilding: Imperialism's new disguise? By Constanze Schellhaas and Annette Seegers, African Security Review, Institute for Security Studies.
- 26 Mark Tamthai, "Conflict Transformation and Peace Building' in AMAN/ARF Staff (Ed), *Peace and Conflict Transformation in the Age of Hegemony and Extremism*, Bangkok: Asian Muslim Action Network and Asian Resource Foundation, 2007), 42.

Interaksi Tionghoa-Santri Pascakerusuhan 1998 di Lasem

Munawir Aziz

A. Pendahuluan

Konflik pada Mei 1998 menjadi mimpi buruk bagi orang Tionghoa di Indonesia, karena menjadi korban kerusuhan massal di berbagai penjuru negeri ini. Orang-orang Tionghoa menjadi korban kekerasan di Jakarta, Singkawang, Surabaya, Surakarta, Semarang dan Lasem. Kekerasan terhadap orang Tionghoa ini kemudian menjadi isu politik pada detik-detik lengsernya Soeharto dari kursi kepresidenan di negeri ini. Jika orang-orang Tionghoa di berbagai kota di Indonesia mengalami trauma mendalam, hal ini berbeda dengan kondisi di Lasem, Jawa Tengah. Di kota ini, resolusi konflik dan rekonsiliasi menjadi agenda penting dalam interaksi orang Tionghoa dan Santri di kota ini. Pada masa kerusuhan terjadi, orang-orang Tionghoa (baik muslim maupun non-muslim) dan santri menjalin interaksi untuk menyelesaikan konflik dengan menguatkan silaturahmi dan menggunakan modal sosial untuk membangun kepercayaan pascakonflik. Strategi silaturahmi menjadi bagian penting untuk menyelesaikan konflik dan membangun kepercayaan dengan modal sosial.

Artikel berbasis riset ini, berdasar pada pertanyaan penting: (1) Bagaimana strategi silaturahmi dan interaksi Tionghoa-santri

di Lasem untuk menyelesaikan konflik? (2) Bagaimana modal sosial berkontribusi untuk membangun kepercayaan pascakonflik bagi komunitas Tionghoa-santri di Lasem? (3) Bagaimana orang Tionghoa-Santri memahami pengalaman konflik politik masa 1998?

Dari pertanyaan tersebut, artikel ini ingin menyuguhkan bagaimana interaksi orang Tionghoa dan santri menjadi bagian penting dari usaha untuk menyelesaikan konflik dengan nilai-nilai etik, prinsip silaturahmi dan modal sosial untuk membentuk kehidupan bersama. Dengan demikian, artikel ini berkontribusi untuk memetakan proses interaksi sosial pada masa konflik dan pascakonflik.

Momentum peralihan politik dari Orde Baru ke masa Reformasi menjadi bagian penting dalam sejarah keindonesiaan. Tahapan ini tidak hanya ditandai dengan perbagai pergolakan politik dan perdebatan kekuasaan, akan tetapi juga adanya kerusahan yang menyebabkan korban berjatuhan, terutama orang-orang Tionghoa. Wacana politik saat itu menggiring persepsi bahwa orang Tionghoa menjadi kambing hitam penyebab krisis massal di negeri ini. Akibatnya, ketika kerusahan tersulut, orang Tionghoa menjadi korban kebiabasan: perampokan, perkosaan, dan pembakaran rumah-aset di berbagai kota. Kerusahan di Jakarta, Surabaya, Semarang dan Solo menjadi saksi betapa orang-orang Tionghoa di Jawa menjadi korban kerusahan massal.

Akan tetapi, di Lasem, situasi mencekam terjadi, namun tidak sampai menimbulkan kerusahan massal yang menyebabkan korban nyawa. Meskipun, situasi politik di kota ini tidak jauh berbeda dari kota lain, dengan ketegangan dan sinisme terhadap orang Tionghoa. Lebih dari 30 tahun, Orde Baru mencoba membuat tembok perbedaan dengan peraturan-peraturan yang mengharuskan asimilasi total. Kekerasan yang terjadi pada kurun 1965-67 menjadi memori buruk, meskipun tidak berdampak menjadi konflik komunal. Setelah Inpres 14/1967 dari Soeharto

yang melarang ekspresi agama, budaya dan politik orang Tionghoa di Indonesia.¹ Namun, kondisi kehidupan keseharian di Karangturi tetap harmonis, keakraban ini disebabkan pertemanan masa kecil, perkawinan campur antaretnis dan kesepahaman untuk menjaga perdamaian di lingkungan masing-masing.

Dalam sejarahnya, Lasem pernah mengalami ujian keharmonisan pada kurun waktu 1965 dan 1998. Pada tahun 1965, pertentangan antara pengikut Partai Komunias Indonesia (PKI)² dan laskar Banser³ mengakibatkan ketegangan di antara penduduk. Warga-warga yang dianggap komunis didatangi massa untuk ditangkap dan diserahkan kepada aparat militer, di antaranya, beberapa orang Tionghoa yang aktif di perkumpulan sayap komunis.⁴

Meskipun tidak mengusik etnis Tionghoa secara langsung, efek tragedi kekerasan 1965 di beberapa kota di Jawa Tengah, semisal Madiun dan Blora, serta *stereotype* (persepsi negatif) yang dibangun oleh pemerintah Orde Baru tentang orang Tionghoa, mengakibatkan orang Tionghoa di Lasem pelan-pelan menutup diri karena takut menjadi korban kekerasan. Terlebih, masa pemerintahan Orde Baru kemudian melarang praktik spiritual dan budaya orang Tionghoa, serta mengharuskan mengganti nama “China” dengan nama khas Indonesia.⁵ Selanjutnya, pada tahun 1998, kekerasan juga hampir meletus, meskipun hal ini dapat diredamkan oleh kesepakatan damai antar-tokoh Lasem, lintas-etnis dan agama. Pertemuan ini diinisiasi oleh Tjan Khing Hwie (Heru Karyanto, Tionghoa) dan KH. Thaifoer (pengasuh pesantren dan anggota dewan di Jawa Tengah) dengan kesepakatan “Lasem Milik Bersama” yang menyerukan perdamaian antar-warga, pada medio 1998.⁶

Pengalaman yang dirasakan orang Tionghoa Lasem ini berbanding dengan situasi sosial-politik yang terjadi di Indonesia, yang dalam beberapa abad mereka mengalami perlakuan yang baik dan buruk dari rezim VOC, kolonial Belanda, Jepang, masa

kemerdekaan, pemerintahan Soekarno, Orde Baru, hingga era reformasi. Perlakuan terhadap orang Tionghoa di Indonesia terkait dengan konteks sosial politik, rezim pemerintahan yang berkuasa dan perkembangan ekonomi internasional. Peristiwa tragis 1740 di Batavia yang menewaskan lebih dari sepuluh ribu orang Tionghoa menjadi salah satu peristiwa terburuk dalam sejarah sosial etnis ini di negeri ini (Wijayakusuma, 2005: 91–114). Kekejaman Gubernur Jenderal Adriaan Valckenier yang memerintah di Batavia pada 1737–1741, turut menjadi penyebab meletusnya Perang Kuning di beberapa kota Jawa, di antaranya juga terjadi di Lasem (Rommelink, 1994).

Dalam sejarah Lasem, Perang Kuning terjadi karena penyerangan Laskar Tionghoa, Jawa dan santri ke beberapa barak pertahanan militer Belanda di Rembang, Pati dan Jepara. Gerakan penyerangan ini terjadi atas inisiatif Oei Ing Kiat (Widyadiningrat, Tionghoa yang menjadi Adipati Lasem), Raden Panji Margono (priyayi Jawa) dan Kiai Baidlawi (pengasuh pesantren di Puri Kawak, Lasem). Ketiga tokoh ini juga dibantu oleh Tan Kee Wie, seorang pendekar Kungfu dan pengusaha tegel. Laskar Lasem bertambah kuat dengan tambahan pasukan Tionghoa pelarian pengungsi dari Batavia, setelah terjadinya peristiwa pembantaian pada 1740 (Unjiya, 2008: 104–112). Selanjutnya, setelah pembantaian 1740 yang disusul perlawanan Perang Kuning, kekerasan masih menimpa orang Tionghoa pada 1912 di Surakarta⁷ dan 1918 di Kudus (Castle, 1984).

Pada masa kemerdekaan, orang Tionghoa juga turut membantu perjuangan pahlawan Indonesia, untuk bersama-sama mengusir penjajah Jepang (1942–1945) dan agresi militer Belanda. Ekspresi nasionalisme juga ditampakkan orang Tionghoa Lasem, salah satunya Hyang Wie, pemilik armada transportasi, yang pada waktu akhir penjajahan Jepang, memiliki armada truk yang dicat merah putih dan diberi nama PO Indonesia.⁸ Di bawah rezim Soekarno, orang Tionghoa diminta untuk

memilih antara sebagai warga RRT (Republik Rakyat Tiongkok) atau berkewarganegaraan Indonesia (Suryadinata, 1984). Di Lasem, peristiwa ini ditandai dengan pemilihan langsung, di antara orang Tionghoa yang berangkat berarti memilih untuk menjadi warga negara RRT. Ketika peristiwa ini berlangsung, Njoo Tjoen Hien (Sigit Witjaksana) berdiam di rumah dan memilih menjadi warga Indonesia. Sikap ini banyak dilakukan oleh orang Tionghoa Lasem.⁹

Pada masa kegoncangan politik 1965, dalam pusaran tragedi pembantaian komunis, orang Tionghoa juga mengalami guncangan politik. Pada arus nasional, karena politik komunis dianggap lebih dekat dengan ideologi politik RRT, orang Tionghoa di Indonesia juga disangka sebagai bagian dari warga berideologi komunis, akibatnya mereka dicap sebagai anggota PKI. Di Lasem, hal ini juga terjadi, ada satu rumah orang Tionghoa yang diserbu massa, karena dianggap sebagai bagian dari pengurus PKI.¹⁰

Perubahan posisi sosial-politik yang berkaitan dengan kebijakan pemerintah Indonesia terhadap golongan minoritas, berpengaruh pada hubungan orang-orang Tionghoa dan pribumi di kota-kota kecil, di antaranya juga di Lasem. Pada situasi inilah, orang Tionghoa mencari identitasnya. Kekerasan demi kekerasan, kebijakan kolonial, pemerintah rezim Soekarno dan pemerintah Orde Baru turut mencipta jarak di antara pribumi terhadap orang Tionghoa. Meskipun kebijakan pemerintah Indonesia pasca-Orde Baru lebih mengakomodasi orang Tionghoa di ranah publik, namun ingatan atas kekerasan terhadapnya masih terus mengakar (Mackie, 1976: 137–8).

Namun, hal ini tidak berlaku di Lasem, Rembang, Jawa Tengah. Di kota ini, orang Tionghoa menjalin hubungan dengan penduduk pribumi Jawa dan santri, di berbagai bidang khususnya sosial-ekonomi dan keagamaan. Hal ini dibuktikan dengan kesepakatan perdamaian dengan kesepakatan “Lasem Milik Bersama” yang dideklarasikan antara kyai pesantren, tokoh desa dan

tokoh Tionghoa di Lasem, ketika merebak keributan 1998¹¹. Selain itu, komunitas pesantren dan orang Tionghoa juga saling bekerja sama dalam ritual budaya, maupun forum pengajian, khususnya di pesantren Kauman.

B. Lasem: Kota Tiongkok Kecil

Dalam sejarahnya, Lasem dikenal sebagai kota Bandar, kota pelabuhan penting sejak zaman Majapahit hingga penjajahan Jepang. Pada masa Majapahit, Lasem menjadi kerajaan kecil di bawah pemerintahan Bhre Lasem, yang juga mengangkat syahbandar¹² untuk menjadi palang pintu kekuasaan atas arus ekonomi pelabuhan laut di kota ini (Khamzah, 1920: 53-4, Unjiya, 2008: 26). Selain itu, Lasem juga dikenal sebagai “*le petit chinoise*” (the little China)¹³ atau Beijing kecil, sebab kemiripan arsitektur Tiongkok dan kuantitas orang Tionghoa yang pernah tinggal di kota ini. Kota “Tionggok kecil” merupakan julukan yang menandakan identitas Lasem, sebagai kota pecinan di mana orang Tionghoa berkembang dan bertempat tinggal. Meski tumbuh dalam suasana tembok pecinan, namun orang Tionghoa di Lasem tak hanya berkomunikasi dalam internal kelompoknya. Sebaliknya, orang Tionghoa Lasem justru menjalin hubungan erat dengan pribumi Jawa dan santri.

Di Lasem, terdapat pemukiman orang Tionghoa yang biasa disebut sebagai kampung pecinan “Mahbong”, serta sebuah institusi pendidikan Islam bernama pesantren Kauman, hal ini terdapat terutama di desa Karangturi. Kampung pecinan Karangturi merupakan salah satu dari pecinan Lasem, selain di desa Babagan dan Dasun. Ketiga kampung ini menjadi penanda eksistensi dan interaksi Tionghoa di Lasem. Sedangkan, pesantren Kauman merupakan pesantren yang berada di pemukiman Tionghoa di Karangturi, yang menjadi salah satu ruang interaksi antara warga Tionghoa dengan pribumi Jawa dan santri.

Kota Lasem disebut oleh beberapa peneliti sebagai kota “Tionghok Kecil”, sebab model arsitektur, suasana kehidupan dan interaksi penduduk Tionghoa yang begitu lekat¹⁴ Pada sensus tahun 2000, tercatat sebanyak 24.065 orang penduduk di Lasem. Data statistik dari Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Rembang, mencatat bahwa pemeluk agama di Lasem pada tahun 2000 yakni 21.244 merupakan muslim, 1203 pemeluk agama Katolik Roma, 987 pemeluk agama Kristen Protestan dan 631 adalah pemeluk agama Hindu dan Buddha. Di samping beberapa mesjid, mushola dan langgar yang tersebar di tiap desa, di Lasem juga terdapat sebuah Katedral, 6 gereja Protestan dan 3 kelen- teng¹⁵ Besarnya jumlah pemeluk Islam berkaitan dengan banyaknya pesantren di Lasem, yang menjadi bagian mayoritas dalam porsi penduduk di Lasem. Sedangkan, orang Tionghoa mayoritas memeluk agama Kristen, Katolik, Buddha, dan Kong Hu Cu.

Di desa Karangturi, pada tahun 50-an, orang Tionghoa banyak bermukim di desa ini, namun kemudian sebagian besar pindah ke kota lain untuk kuliah, menikah ataupun menjalankan bisnis. Berdasar keterangan pemerintahan desa, warga Karangturi berjumlah 3.305 penduduk, terdiri atas 1.485 laki-laki dan 1.820 perempuan¹⁶. Pada sensus 2000, terdapat 1178 warga Tionghoa, terdiri atas 486 laki-laki dan 692 perempuan. Sedangkan, pada sensus 2010, yang digunakan untuk data pemilu 2011, jumlah pemilih di karangturi 2058, terdiri atas 1627 orang Jawa dan 457 orang Tionghoa.

C. Satu Kota Tiga Tradisi

Dalam struktur sosial warga Lasem, terdapat tiga tipologi yang menandakan perbedaan kultur; (1) orang Tionghoa, (2) pribumi Jawa dan (3) santri. Orang Tionghoa di daerah ini merupakan keturunan dari nenek moyang mereka yang telah berada di Lasem sejak abad ke-15. Imigran Tionghoa dari Tionghok pada abad ke-15 sebagian besar merupakan pemeluk Islam, di

antaranya merupakan rombongan awal kapal Cheng Ho, yang bernama Bi Nang Un (Unjiya, 2008: 62–5). Kemudian, pada paruh pertama abad ke-18, rombongan Tionghoa datang ke Lasem dari Batavia. Mereka merupakan korban kekerasan dari rezim pemerintahan Jenderal Valckenier yang telah membantai lebih dari sepuluh ribu orang Tionghoa (Wijayakusuma, 2005: 92–5, Kemasang, 1985: 57–9, Blusse, 1981: 159).

Rombongan korban tragedi 1740 yang datang ke Lasem ini memberi corak baru bagi identitas agama orang Tionghoa Lasem, yang banyak didominasi pemeluk ajaran Kong Hu Cu. Mereka mendirikan klenteng sebagai tempat ibadah untuk mengenang arwah leluhur dan Mak Co yang menjadi dewa bagi mereka. Pemukiman orang Tionghoa di Lasem pada awalnya berada di Dasun, kemudian berkembang ke Babagan, hingga meluas ke Karangturi, di tengah kota Lasem pada abad ke-18 (Pratiwo: 2010: 152). Pada abad ke-18, peran orang Tionghoa di Lasem tampak pada keterlibatan mereka pada Perang Kuning, bersama pribumi Jawa dan santri melawan VOC di pesisir Jawa (Unjiya, 2008: 104–7).

Bangunan klenteng merupakan ruang utama bagi orang Tionghoa di Karangturi. Klenteng Poo An Bio yang terletak di kawasan selatan desa Karangturi menjadi pusat ritual orang Tionghoa. Klenteng ini tidak bertempat di kawasan pemukiman pecinan di Mahbong, namun di tengah kawasan padat orang Jawa di gang 8 Karangturi. Perayaan Imlek, Cap Go Meh dan ibadah harian orang Tionghoa berpusat di klenteng ini. Pada awal abad ke-20, mayoritas orang Tionghoa di Karangturi menjadi pengikut ajaran Kong Hu Cu (Pratiwo, 2010: 167–70). Namun, hal ini berubah ketika rezim Orde Baru berkuasa yang melarang orang Tionghoa di Indonesia mengekspresikan budaya dan kepercayaannya di ruang publik. Inpres no14/1967 oleh Soeharto memaksa orang Tionghoa untuk mengganti nama serta mengubah agamanya (Coppel, 1983: 83–4). Akibatnya, mayoritas

orang-orang Tionghoa di Karangturi berpindah ke Kristen, Katolik dan Buddha.¹⁷

Situasi ini berlanjut hingga sekarang, ketika orde reformasi memberikan kebebasan agama bagi orang Tionghoa dengan adanya Keppres No. 6/2000 dari pemerintahan Abdurrahman Wahid. Namun, hal ini tidak banyak mengubah pandangan orang Tionghoa Karangturi yang telah terlanjur memeluk agama Kristen dan Katolik. Dengan demikian, mayoritas orang Tionghoa di Karangturi merupakan non-muslim. Meski demikian, ada dua orang yang telah menjadi muslim, yakni Njoo Thiam Pie dan Liem Siek Tjong. Njoo Thiam Pie menjadi muslim setelah menikah dengan Chalimah, pribumi Jawa di Karangturi. Sedangkan, Liem Siek Tjong menganut muslim sejak kecil.¹⁸ Di Lasem, orang Tionghoa generasi awal yang datang sekitar abad ke-15 merupakan pemeluk Islam, hal ini ditandai dari kisah hidup Bi Nang Un, salah satu anggota rombongan Laksamana Cheng Ho yang kemudian menetap di sisi timur kota Lasem. Bi Nang Un kemudian mendirikan pemukiman Tionghoa muslim di sebuah lokasi yang sekarang oleh orang Lasem disebut sebagai kampung Binangun (Unjiya, 2008: 87). Generasi Tionghoa muslim ini terus berkembang dan berpengaruh pada peta politik, yakni kontribusi mereka bagi kerajaan Lasem yang pada saat itu masih berada di bawah kekuasaan Majapahit.

Kuatnya generasi Tionghoa muslim masih tampak pada masa hidupnya Oei Ing Kiat, yang merupakan Adipati Tionghoa pertama di Lasem. Oei Ing Kiat merupakan seorang Tionghoa muslim yang dekat dengan kalangan keluarga ningrat di Lasem, ia berteman dengan Raden Panji Margono, yang kemudian menggalang kekuatan bersama dalam Perang Kuning untuk melawan rezim VOC. Perubahan konfigurasi agama bagi orang Tionghoa terjadi ketika datangnya imigran Tionghoa korban pembantaian Jendral Valckenier di Batavia yang datang mengungsi ke Lasem, pada sekitar tahun 1740.¹⁹ Selanjutnya, ketika pemerintahan Orde Baru

di bawah kendali politik Soeharto melarang ekspresi budaya, tradisi dan kepercayaan di ranah publik bagi orang Tionghoa (Inpres No. 14/1967), hal ini sangat berpengaruh pada konfigurasi sosial-agama orang Lasem. Di Karangturi Lasem, orang Tionghoa yang lahir sebelum tahun 1967 umumnya menjadi pengikut ajaran Kong Hu Cu dan sering menjalankan ibadah di Klenteng. Hal ini berbeda dengan orang Tionghoa yang lahir ketika rezim Orde Baru berkuasa, yang umumnya memeluk agama Kristen dan Katolik karena pengaruh pendidikan di Sekolah Dasar (SD) sampai SMA. Orang-orang Tionghoa di Lasem yang memiliki kemampuan ekonomi menyekolahkan anak mereka ke sekolah-sekolah Kristen maupun Katolik di Surabaya dan Semarang.²⁰

Meskipun demikian, kepercayaan agama di keluarga juga sangat berpengaruh terhadap pandangan hidup anak-anak mereka. Hal ini tampak pada kisah hidup Ferry, ketua Hoo Hap Hwee Kwan Lasem, yang merupakan lulusan sekolah Kristen di Semarang dan kemudian kuliah di kampus milik yayasan gereja, namun ketika pulang ke kampung halaman, dia kembali lagi berkunjung ke klenteng. Hal ini diakui Ferry merupakan pengaruh dari apa yang diajarkan orang tua dan tradisi kakeknya yang ia lihat semasa masih kanak-kanak.²¹ Bahkan, Ferry kemudian juga menjadi bagian pengurus klenteng Cu An Kiong dan ketua Hoo Hap Hwee Kwan Lasem. Dari gambaran di atas, orang Tionghoa di Karangturi umumnya pemeluk Kristen, Katolik, Buddha dan Kong Hu Cu, kecuali dua orang keluarga; Njoo Thiam Pie dan Pak Blegug.²²

Orang Tionghoa di Karangturi merupakan minoritas di tengah orang Jawa. Di desa ini, orang Jawa mayoritas merupakan pemeluk Islam yang tampak pada kepercayaan agama dan ritual yang mereka jalankan. Akan tetapi orang pribumi Jawa terbagi menjadi dua, berdasar praktik keagamaan yang mereka jalankan; (1) pribumi Jawa non-santri (2) pribumi Jawa santri. Pribumi Jawa non-santri merupakan pemeluk Islam, namun tetap

menjalankan tradisi-tradisi kejawen semisal nyadran dan slametan²³. Dalam keseharian, mereka tidak mengenakan atribut agama yang kental. Pribumi Jawa tinggal di kawasan sebelah selatan Karangturi. Dalam ibadah, mereka menjalankan ritual shalat di langgar-langgar yang terdapat di kawasan Karangturi sebelah utara, mereka ke masjid hanya ketika shalat Jum'at. Untuk selanjutnya, mereka disebut sebagai pribumi Jawa.

Sedangkan, santri lebih menampakkan praktik agama Islam yang kental. Santri merupakan sebutan bagi mereka yang terikat dalam sistem pembelajaran, ritual dan tradisi pesantren, khususnya di Jawa. Di Lasem, pengaruh pesantren sangat kuat dalam ritual keseharian penduduk di daerah ini. Dalam keseharian, mereka mengenakan simbol-simbol Islam yang tampak secara langsung, semisal sarung, kopiah dan baju koko. Ritual keseharian santri juga berbeda dengan pribumi Jawa non-santri, dengan rajin mengaji, menyelenggarakan haul kiai maupun shalawatan serta *istighasah*. Di Karangturi, konsentrasi santri banyak terdapat di kawasan kompleks kauman di belakang masjid Lasem dan pesantren asuhan Gus Zaim.

D. Kisah Tionghoa Lasem

Sejarah masuknya orang Tionghoa di Lasem terkait dengan usaha mereka untuk mencari kondisi yang lebih baik daripada latar kehidupan mereka di daratan China. Dari narasi sejarah, tidak ada catatan resmi yang menjelaskan awal masuknya orang Tionghoa di Lasem. Namun, dari catatan yang ditulis Santi Badra—atau yang disebut Tumenggung Wilwatikta, ayah dari Sunan Kalijaga—yang menulis catatan “Badra Santi” (Badra, 1966), orang Tionghoa datang ke Lasem sekitar abad ke-13. Sekitar dua abad dari muhibah Cheng Ho, dan sekitar 3–4 abad sebelum rezim kolonial mengokohkan kekuasaan di tanah Jawa. Pada abad ke-15, komunitas Tionghoa sudah membentuk koloni pemukiman di sekitar sungai Lasem, dan menjadi pusat aktivitas perdagangan

(Pratiwo, 2002: 148). Perjanjian Karang Bogem berangkat tahun 1387, menyebutkan kisah hidup orang-orang Tionghoa di sekitar Lasem. Beberapa pengusaha Tionghoa mengelola usaha tambak garam di pesisir kota Lasem (Lombard, 2001: 272. Th. Pigeud, 1962: 449-454).

Lasem menyimpan jejak sejarah panjang tentang relasi Jawa dan Tionghoa. Dipelopori Bi Nang Un, seorang China Muslim beraliran Hanafi, utusan Dinasti Ming yang berasal dari wilayah Yunan.²⁴ Ia kemudian mendirikan perkampungan Tionghoa di Lasem. Sebagian orang Lasem²⁵ memercayai bahwa Bi Nang Un merupakan salah satu anak buah dari Laksamana Cheng Ho dari Dinasti Ming (Unjiya, 2008: 64). Baru setelah itu, gelombang kedatangan orang Tionghoa berikutnya didominasi orang Hokkian yang menganut agama Kong Hu Cu. Kota Lasem yang waktu itu berkembang menjadi kota pelabuhan, menjadi daya tarik tersendiri bagi orang Tionghoa yang gemar berdagang. Dalam catatan Sumanto al-Qurtuby, disebutkan beberapa anak buah Laksamana Cheng Ho kemudian bermukim di Lasem, untuk menyuplai bahan makanan awak kapal dari negeri Tiongkok, serta menyebarkan agama Islam di sepanjang pesisir Jawa (al-Qurtuby, 2003).²⁶

Hubungan orang Tionghoa dan Jawa semakin erat pada sekitar 1742–1750, yang ditandai dengan pemberontakan orang Lasem terhadap rezim VOC. Saat itu, perang melawan penjajah dipimpin tiga bersaudara (setelah menjalankan upacara sumpah sebagai saudara angkat). Ketiganya masing-masing Raden Ngabehi Widyadiningrat (Oey Ing Kiat), seorang Adipati Lasem (1727–1743) dan Mayor Lasem (1743–175), Raden Panji Margo-no, putra Tejakusuma V, Adipati Lasem (1714–1727), yang seorang pribumi dan Kiai Baidlawi (ulama), yang dibantu Tan Kee Wie, seorang pendekar kungfu dan pengusaha di Lasem (Unjiya, 2008: 104). Nama mereka abadi dan ditulis besar-besar di Kelenteng Gie Yong Bio, Babagan, Lasem, yang didirikan tahun 1780 untuk menghormati jasa tokoh tersebut. Pengaruh budaya

Tionghoa pun terasa mendominasi pada banyak segi kehidupan kota. Banyak peninggalan bangunan tua yang sudah berusia ratusan tahun. Sebagian besar bernuansa arsitektur khas Tiongkok, ada juga yang bernuansa Eropa klasik.²⁷

Di Lasem terdapat puluhan marga (*shee*) Tionghoa yang bertahan hingga sekarang, di antaranya Han²⁸, Sie, Sik, Oei, Tan, Tjan, The, Ma, Aowyang, Njoo, Ong, Liem, Tjioe, Wong, Gan, Lie, Tjoo, Tjeng, Bhe, Loo, Lauw, Tjhie, Suma, Gho, Gaw.²⁹ Keberadaan orang Tionghoa bermarga Han kemudian banyak tersebar di Surabaya pada kemudian hari. Banyaknya marga Tionghoa di Lasem menunjukkan luasnya jaringan persaudaraan dan beragamnya tradisi keluarga di antara mereka.

E. Habitus Santri Lasem

Tingginya interaksi sosial antara orang Tionghoa dengan pribumi Jawa dan santri inilah yang kemudian menjadikan kehidupan antaragama menjadi berkembang. Data Kantor Kementerian Agama (Kemenag) Rembang menyebutkan, meski warga Lasem didominasi etnis Tionghoa, jumlah pondok pesantren³⁰ justru terus bertambah. Hingga 2011, tercatat ada sebanyak 23 pondok pesantren yang menampung ribuan santri lokal, luar Rembang bahkan luar Pulau Jawa.³¹

Sejarah pesantren Lasem tak bisa dilepaskan dari peran Kiai Ma'shum. Ia merupakan seorang pembesar Islam di Lasem, yang mendirikan pesantren al-Hidayat, di Dasun, Lasem. Tahun lahir Mbah Ma'shum belum pasti, namun dari kisah hidupnya (*ma-naqib*), terungkap ia lahir sekitar tahun 1872. Ayahnya bernama Kiai Haji Achmad Abdul Karim. Ma'shum kecil bernama Muhammadun, yang mulai berkeliling Jawa untuk belajar mengaji, dari Mlonggo (Jepara), Kajen (Pati), hingga Sarang, dan kemudian Jamsaren (Solo), lalu ke Madura. Di Madura, Kiai Ma'shum belajar di bawah asuhan KH. Chalil Bangkalan (Syaikahana Khalil). Sewaktu kembali ke Lasem, Ma'shum menikah dengan putri

seorang Kiai setempat. Namun, istrinya tak lama kemudian meninggal. Kemudian, ia menikah lagi dengan Nuriati, putri KH. Zein dari Lasem. Dari pernikahannya ini, lahirlah tiga belas anak. Ma'shum muda kemudian mendirikan pesantren, setelah berkeliling untuk berdagang di beberapa kota dan singgah mengajar di pesantren Tremas dan pesantren Tebuireng Jombang. Setelah dari mengajar ini, Ma'shum muda menyandang gelar *Kiai* dan diakui kedalaman ilmu agamanya (Thomafi, 2008).

Selain mengajar santri, Kiai Ma'shum juga membina hubungan dengan warga Lasem, tidak hanya pribumi Jawa namun juga orang Tionghoa. Lingkungan tempat tinggalnya merupakan kompleks pecinan Dasun, yang pada satu abad sebelumnya, merupakan kawasan hunian orang Tionghoa Lasem. Kiai Ma'shum dikenal toleran dengan warga Lasem, yang dilihat dari interaksinya dengan warga sekitar tempat tinggalnya, dengan memberikan pelajaran ilmu agama dan pertolongan sehari-hari, serta pernah menerima kunjungan Duta Besar Amerika Howard P. Jones. Namun, Kiai Ma'shum juga teguh pendirian dan tegas jika ada upaya provokasi, misalkan ia menolak upaya pendirian sekolah dari Tionghoa Nasrani di lingkungan pesantren di Lasem (Lombard, 2008: 147-8).

Kiai Ma'shum juga menaruh perhatian pada sistem birokrasi pemerintahan. Kiai Ma'shum mendorong sebagian dari santri-santrinya untuk masuk jajaran pemerintahan, sebab dengan begitu dapat memegang kebijakan dan menjalankan roda pemerintahan sesuai dengan syariat agama.

Sebagian teko awakmu yo kudu ono sing dadi Lurah, Camat, Bupati, utowo sing liyane. Soale bab Huduud iki biso kelakon nek awakmu ono sing jerone pemerintahan.³²

Dari didikan kiai Ma'shum, muncul beberapa kiai besar di Jawa, juga beberapa birokrat dan menteri, di antaranya Prof.

Mukti Ali, menteri Agama RI. Kiai Ma'shum mendirikan pesantren al-Hidayat pada 1917 dengan tujuh murid santri pada awalnya, dan berkembang hingga 250 santri pada tahun 1972. Pesantren ini melahirkan beberapa tokoh besar, semisal Mukti Ali, Ahmad Syaichu, dan generasi intelektual akademisi semisal Dr. Mashdar Hilmy. Pengasuh pesantren al-Munawwir, KH. Ali Ma'shum, yang juga Rais Syuriah PBNU, juga merupakan salah satu putra KH. Ma'shum. Selain itu, keturunan Kiai Ma'shum juga mendirikan beberapa pesantren di Lasem, serta menyebar ke beberapa daerah di Jawa, terutama Jombang, Surabaya dan KAJEN (Pati).³³ Salah satu cucunya, yakni KH. Zaim Ahmad mendirikan pesantren Kauman, di kompleks pecinan Mahbong di Karangturi Lasem.

Pesantren Kauman berada di belakang masjid Lasem, di tengah pemukiman orang Tionghoa di kompleks Mahbong. Pesantren ini merupakan sebuah lembaga pendidikan tradisional bagi santri muslim, yang berdiri pada 2003 di desa Karangturi, Lasem. Pesantren ini terletak di dusun Kauman, Lasem, di kompleks pecinan di belakang masjid besar Lasem. Kompleks pecinan di sekitar masjid Lasem ini telah ada sejak abad ke-17 (Pratiwo, 2010: 144). Dengan demikian, pesantren Kauman berada di tengah-tengah kompleks pecinan Lasem. Pesantren ini menempati sebuah bangunan berupa rumah tua, milik seorang pengusaha Tionghoa yang dahulunya digunakan untuk pabrik soda. Rumah ini dibeli ketika pemiliknya pindah ke Singapura.³⁴

Pesantren ini diasuh oleh KH Zaim Ahmad (biasa dipanggil Gus Zaim), yang merupakan salah seorang cucu KH Ma'sum.³⁵ Gus Zaim merupakan salah seorang kiai muda di Lasem, yang memiliki relasi yang cukup luas dengan warga Tionghoa.³⁶ Untuk saat ini, santri yang belajar di pesantren Kauman berjumlah sekitar 180 orang, yang rata-rata berusia 16-27 tahun.³⁷ Di pesantren Kauman, santri diajar untuk memahami kitab kuning, yang berisi hukum, etika dan pelajaran tentang nilai-nilai keislaman.

Tak hanya santri, orang-orang Tionghoa juga sering berkunjung ke pesantren ini untuk mengikuti pengajian, maupun berkonsultasi tentang berbagai permasalahan rumah tangga maupun kesulitan hidup.³⁸

Pesantren Kauman berdiri pada 2003, yang awalnya merupakan rumah Gus Zaim yang belum diniatkan untuk mengelola pendidikan agama. Baru ketika ada beberapa santri yang ingin belajar kepada beliau, pesantren ini didirikan. Pada perkembangannya, pesantren Kauman ini menjadi rujukan bagi warga Karangturi dan sekitarnya, tak terkecuali orang Tionghoa, untuk memecahkan permasalahan-permasalahan keluarga maupun sosial. Di pesantren ini diselenggarakan pengajian rutin seminggu sekali, selain beberapa kegiatan insidental yang melibatkan penduduk Karangturi dan sekitar. Orang Tionghoa di desa Karangturi sering berkunjung ke pesantren Kauman, baik untuk mengikuti pengajian, maupun berkunjung secara pribadi.

Di pesantren ini, hubungan antara santri dengan orang Tionghoa dijaga sebagai interaksi yang harmonis, yang dibuktikan dengan seringnya mereka bertemu di halaman pesantren untuk berbincang bersama. Di sisi barat halaman pesantren, terdapat bangunan poskamling yang didirikan dengan arsitektur klenteng. Sepintas, bangunan klenteng ini tampak seperti klenteng kecil. Bangunan yang nampak klenteng kecil ini didirikan oleh Gus Zaim bersama dengan orang-orang Tionghoa di Karangturi.

Pada awalnya, poskamling ini tidak terawat, serta digunakan untuk tempat mabuk-mabukan orang dari berbagai penjuru Lasem. Bahkan, orang Tionghoa di Karangturi tidak berani melewati poskamling ini ketika malam hari, karena akan dimintai uang oleh pemabuk. Kemudian, ketika pesantren Karangturi sudah mulai berdiri, bangunan poskamling ini direnovasi dengan usulan Gus Zaim, yang kemudian dikerjakan oleh Pak Semar, orang Tionghoa yang juga ketua RT di kawasan Mahbong. Pak Semar meminta persetujuan dengan orang-orang Tionghoa di

kawasan ini yang kemudian membangun poskamling mirip arsitektur klenteng. Dana pembangunan klenteng kecil ini hasil iuran dari Gus Zaim dan sumbangan donatur orang Tionghoa.³⁹

Di beranda pesantren Kauman, terdapat empat lampion berukuran sedang yang dipajang sepanjang hari. Keberadaan ini menarik perhatian pengunjung, serta memberikan rasa keberpihakan Gus Zaim terhadap budaya Tionghoa.

“Lampion itu ibarat lampu. Jika dipasang lampu, nanti akan banyak laron yang akan datang,” ungkap Gus Zaim. Dengan demikian, lampion tidak hanya dipasang sebagai pemanjangan untuk keindahan, namun juga sebagai simbol yang mampu menarik orang-orang Tionghoa untuk merasa nyaman berkunjung. Menurut Gus Zaim, lampion ini sengaja dipesan dari Jakarta, Palembang, dan ada yang dibeli ketika berkunjung ke Singapura.⁴⁰ Pada dinding rumah Gus Zaim, juga terdapat sebuah batik bercorak pesirsiran yang bermotif latoh, dan terdapat ayat Al-Quran. Selebar kain batik dibingkai pigura dan dipasang pada dinding yang bersanding dengan foto Gus Dur dan beberapa ornamen lain.⁴¹

Lampion yang dipajang di beranda pesantren menjadi daya tarik bagi orang Tionghoa untuk berkunjung. Strategi Gus Zaim dengan menempatkan lampion di tengah bangunan pesantren, merupakan strategi budaya untuk memberi kenyamanan bagi orang Tionghoa yang berkunjung ke pesantren. Keberpihakan budaya inilah yang menjadi jembatan sosial bagi orang Tionghoa untuk berdialog dengan kiai, untuk membicarakan masalah-masalah yang menjadi fenomena sosial di Karangturi. Misalnya, ketika pesantren mengadakan haul Kiai Ma'shum, orang-orang Tionghoa menjadi panitia, serta mengadakan rapat untuk mempersiapkan suksesnya acara tersebut.

Sedangkan, pendirian bangunan poskamling yang mirip arsitektur klenteng menjadi ruang interaksi antara santri, pribumi Jawa dan orang Tionghoa di kawasan Mahbong, Karangturi.

Di poskamling ini, hampir setiap malam, santri-santri bergiliran menjaga, yang sesekali orang Tionghoa juga berkunjung untuk sekadar ngobrol dan menonton televisi yang ada di bangunan tersebut. Interaksi yang terjadi setiap hari di poskamling tersebut menjadikan orang Tionghoa, pribumi dan santri merasa dekat.

F. Capital (Modal) dalam Interaksi Sosial

Dalam kajian ini, konsep *capital* (modal) sebagai instrumen analisis. Konsepsi *capital* merujuk pada istilah dalam pemikiran Pierre Bourdieu. Dalam kajian Bourdieu (1984: 114), *capital* (modal) merujuk pada: “*the set of actually usable resources and powers*” (perangkat untuk mendayagunakan sumber daya dan power). Sebagai perangkat analisis, dalam pikiran Bourdieu, *capital* tampak pada: *economic capital*, *social capital* (*various kinds of valued relations with significant others*), *cultural capital* (*primarily legitimate knowledge of one kind or another*) and *symbolic capital* (*prestige and social honour*) (Bourdieu, 1991: 229-31; Jenkins, 1992: 125-6). Dalam penelitian ini, konsepsi *capital* menjadi instrumen untuk melihat negosiasi dan kontestasi antara orang Tionghoa, pribumi Jawa dan santri di Lasem.

Kontestasi antara mereka tampak pada persaingan di bidang ekonomi, yang menjadi bagian dari keseharian penduduk Lasem. Persaingan ekonomi ini pada akhirnya berpengaruh pada relasi sosial dan pemaknaan terhadap ruang-ruang kebudayaan di antara orang Lasem. Meskipun mendominasi bidang ekonomi, orang Tionghoa di Lasem tidak sepenuhnya menguasai bidang-bidang yang lain, semisal institusi agama, pengaruh kultural dan legitimasi keagamaan. Dengan demikian, modal ekonomi tidak menjadi bagian signifikan, meskipun dapat dikonversi menjadi modal budaya (*cultural capital*), modal sosial (*social capital*) dan modal simbolik (*symbolic capital*). Kuatnya legitimasi kultural dan agama yang dimiliki kiai-kiai di Lasem, menjadikan *symbolic capital* menjadi instrumen penting yang berdampak pada relasi sosial

di antara penduduk Lasem. Pengaruh kiai ini dibentuk oleh luasnya jaringan pesantren di Lasem, yang telah mapan sekitar 150 tahun yang lalu, ketika jaringan keluarga Kiai Baidlawi dan Kiai Ma'shum menjadi poros dari kekuatan ulama di Jawa. Penghormatan orang pribumi Jawa kepada kiai-kiai Lasem juga berdampak pada posisi pemimpin agama di kota ini. *Cultural capital* dan *symbolic capital* menjadi modal utama kiai dan kalangan santri untuk melakukan penetrasi dalam ruang sosial di Lasem.

Sedangkan, pola negosiasi tampak pada upaya orang Tionghoa, pribumi Jawa dan santri untuk membuat kesepakatan damai. Ketika situasi krisis sedang terjadi di Lasem 1998, tokoh-tokoh Tionghoa, pribumi Jawa dan santri mendeklarasikan "Lasem Miliki Bersama" sebagai upaya untuk membendung kekerasan sosial. Jadi, ada kompromi sosial di antara tokoh-tokoh yang menjadi agen dari kelompok masing-masing, untuk menyuarakan aspirasi dan menjadi ikatan sosial untuk mendukung harmoni. Posisi dan pengaruh tokoh-tokoh Tionghoa, pribumi Jawa dan santri dalam mengupayakan bertahannya ikatan sosial untuk membendung kekerasan dan mengukuhkan harmoni merupakan aksi untuk mendayagunakan kekuatan dan sumber daya mereka yakni modal sosial, budaya, simbolik dan ekonomi yang berbeda porsinya. Modal sosial tampak pada jejaring komunikasi antarindividu lintas kelompok yang telah terjalin kuat, hingga memungkinkan terselenggaranya kesepakatan damai. Legitimasi kiai-kiai, pemuka desa dan tokoh Tionghoa terhadap kelompoknya pengikut maupun komunitasnya masing-masing merupakan modal budaya (*cultural capital*) yang memungkinkan stabilnya situasi damai di Lasem dan memberikan ruang pada masing-masing kelompok untuk mengekspresikan ritual-ritual tradisi maupun yang berkaitan dengan agama. Kharisma kiai-kiai pesantren menjadi modal simbolik (*symbolic capital*) bagi kalangan pesantren untuk melakukan penetrasi struktural dan menguasai ruang agama pada ranah sosial di Lasem, mengingat muslim menjadi

mayoritas di kota Lasem. Kekuatan ekonomi orang Tionghoa dengan memberikan distribusi sembako kepada penduduk miskin di Lasem pada kekerasan di tahun 1998 merupakan modal ekonomi (*economy capital*) mereka agar mendapat pengakuan dan kepercayaan dari pribumi Jawa dan santri.

Pada kajian ini, lapangan penelitian merupakan medan kontestasi dan negosiasi yang penting dibahas. Mengenai *field*, Bourdieu berpendapat:

I define a field as a network, or a configuration, of objective relations between positions objectively defined, in their existence and in the determinations they impose upon their occupants, agents or institutions, by their present and potential situation...in the structure of the distribution of power (or capital) whose possession commands access to the specific profits that are at stake in the field, as well as by their objective relation to other positions (Bourdieu in Jenkins, 1992: 53).

(saya mendefinisikan field sebagai sebuah jaringan, atau sebuah konfigurasi, relasi objektif antara posisi-posisi yang secara objektif terdefinisi, pada keberadaan mereka dan pada determinasi yang berdampak pada anggota bagian, agen atau institusi, oleh keberadaan dan situasi potensial... dalam struktur distribusi kekuatan (modal) yang dimiliki untuk mengakses keuntungan spesifik yang dapat diambil dari field, lapangan, dan juga relasi objektif mereka terhadap posisi-posisi lain).

Dari pemikiran Bourdieu tentang *field* tersebut, peran agensi dan institusi menjadi penting untuk melihat dinamika maupun relasi sosial antarkelompok. Dari sudut pandang tersebut, hubungan antarperson maupun agen menentukan distribusi capital yang membentuk konfigurasi tertentu terhadap ruang yang diciptakan maupun reaksi terhadap isu yang berkembang. Pembentukan ruang-ruang komunikasi di Lasem, didukung oleh distribusi modal simbolik yang dimiliki kiai-kiai untuk mengapresiasi

ekspresi kebudayaan orang Tionghoa, yang tampak pada ritual kirab budaya Mak Co Thian Siang Si Bo maupun perayaan Imlek. Di sisi lainnya, sebagai imbal baliknya, orang-orang Tionghoa memerlukan izin dari kiai-kiai untuk mengadakan acara ritual mereka, dengan mengajak orang pribumi dan santri untuk terlibat. Proses meminta izin ini merupakan kompromi yang mengetengahkan distribusi modal simbolik dan kultural kiai dengan modal ekonomi yang dimiliki orang Tionghoa. Pada kasus lain, orang-orang Tionghoa di Lasem bersedia secara sukarela memberikan sumbangan berupa makanan dan uang untuk acara-acara pengajian di masjid Lasem, yang merupakan institusi utama muslim di Lasem, entah itu pribumi maupun santri.

Dari konsepsi *capital* yang menjadi pikiran Bourdieu, aplikasi teoretik berupa *bonding and bridging* dari Robert Putnam (2002) digunakan sebagai perspektif analisis dalam kajian ini. Konsepsi *bonding* dan *bridging* Putnam merupakan derivasi dari *social capital* Bourdieu, yang kemudian dielaborasi secara mendalam ketika meneliti tentang fenomena sosial di Italia.

G. Modal Sosial untuk Harmoni

Untuk menganalisis kondisi sosial yang terjadi di Lasem, dengan pertanyaan-pertanyaan kunci yang digunakan dalam penelitian ini, konsep modal sosial (*social capital*) digunakan sebagai perspektif yang menjadi alat uji analisis. Konsepsi *social capital* Robert Putnam digunakan untuk sebagai basis analisis dalam penelitian ini, terutama untuk melihat relasi sosial, jejaring sosial, hingga pola-pola dalam komunikasi antarwarga multietnis dan agama. Robert Putnam berargumentasi bahwa, “*social capital is social networks and the norms of reciprocity associated with them*” (sosial kapital adalah jejaringan sosial dan norma-norma hubungan dua arah yang saling terkait” (Putnam, 2002: 3).

Dari analisis Putnam tentang sosial kapital, untuk melihat formasi harmoni dalam hubungan sosial antarwarga di Lasem,

digunakan dua tahapan untuk membagi agar lebih jelas dalam menganalisis fenomena sosial yang terjadi; (1) di level elit dan level masyarakat bawah, (2) pada level formal dan informal. Hubungan antargolongan di level elit terjadi pada konteks kesepakan harmoni tokoh Tionghoa, pribumi Jawa dan kiai-kiai di Lasem pada tahun 1998. Sedangkan, hubungan harmonis di level masyarakat terjadi pada komunikasi dalam kehidupan sosial tiap hari. Hubungan formal terjadi pada dimensi organisasi yang mempertemukan program kerja dan dampak dari kegiatan-kegiatan organisasi semisal Hoo Hap Hwee Kwan, Yayasan Klen-teng Tridharma, Forum Santri Lasem (Forsal), dan Forum Komunikasi Masyarakat Lasem (FKML). Hubungan informal terjadi pada ritual kirab budaya, slametan, maupun pengajian untuk mengenang hari wafat kiai-kiai pesantren Lasem.

Dari formasi harmoni yang dibagi pada level elit–nonelit dan formal–informal, perspektif *social capital* digunakan untuk menjadi kerangka analisis. Konsepsi Robert Putnam ini merupakan pengembangan teoretik dari konsep *social capital* Pierre Bourdieu, yang mendefinisikan konsepsi ini di tahun 1980-an, bahwa “*the aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition—or in other words, to membership in a group*” (jumlah aktual atau potensial dari sumber daya yang mana berkorelasi dengan kepemilikan terhadap jejaring yang tahan lama atau kurang lebih institusionalisasi hubungan yang saling bebas dan mengakui—atau dalam kata lain, untuk menjadi bagian dari sebuah grup” (Bourdieu dalam Putnam, 2002: 5).

H. Warung Kopi sebagai Ruang Silaturahmi

Hubungan harmonis lintas golongan juga ditopang oleh keberadaan ruang-ruang sosial di Lasem, di antaranya berupa warung kopi. Di kota ini, warung kopi menjadi ruang silaturahmi yang

menjadi titik pertemuan antara orang Tionghoa dan santri. Warung kopi menjadi sangat sentral, karena tidak hanya menyuguhkan kopi sedap, dengan tren *lelet* batik pada lintingan rokok. Namun juga menjadi ruang serta media untuk bersosialisasi antarpenduduk, hingga menjaga pertemanan antara orang Tionghoa dan pribumi Jawa di Lasem.

Suasana keakraban ini, salah satunya tampak di warung kopi Koh Sa Djin di Karangturi, Lasem⁴². Warung kopi ini berada tepat di tengah desa, yang berada pada persinggungan antara kampung Tionghoa Karangturi (Mah Bong) dan kampung pribumi di sisi selatan desa. Warung kopi ini mulai buka pada pukul 04.00 pagi, hingga jam 15.00 sore hari. Di warung ini, setiap hari berkumpul untuk ngopi dan berbincang-bincang antara warga dengan latar belakang profesi, agama maupun etnik yang berbeda.

Di warung kopi ini, biasanya orang Tionghoa, pribumi Jawa dan santri membahas kondisi sosial, politik maupun keagamaan di kampungnya serta perkembangan Lasem pada umumnya. Pembahasan politik nasional jarang terjadi, sebab mereka lebih mementingkan pembahasan soal pekerjaan maupun kejadian di lingkungan masing-masing. Misalnya, setelah Kirab Ritual Budaya Mak Co Thian Siang Sing Bo Klenteng Cu Ang Kiong di Lasem selesai dilaksanakan, pada keesokan harinya hal ini menjadi pembahasan yang seru di warung kopi Koh Sa Djin. Pembahasan tentang jalannya kegiatan kirab, kejadian-kejadian penting hingga reaksi terhadap penyelenggaraan acara diulas di warung kopi ini, yang semua pihak boleh usul dan menyatakan pendapat secara bebas.⁴³

Warung kopi ini juga menjadi langganan santri dari pesantren Kauman, yang berjarak sekitar 200 meter. Seperti yang diungkapkan oleh Qomar, salah satu santri dari pesantren Kauman, Lasem:

“Saya tiap pagi ke warung kopi ini, setelah ngaji dengan abah. Saya senang karena dapat berteman dengan orang-orang Tionghoa Lasem, ada banyak yang saya kenal, misalnya pak Gandor, Pak Sumo dan beberapa orang Tionghoa lain”.⁴⁴

Hubungan pertemanan yang terjalin di warung kopi antara orang Tionghoa, pribumi Jawa dan santri, seperti yang tampak pada warung Koh Sadjin ini merupakan media untuk merekatkan hubungan harmonis serta menumbuhkan nilai-nilai saling memahami antarwarga lintas golongan dan agama. Terbukanya ruang-ruang sosial berupa warung kopi di Lasem, turut membentuk kesadaran dan identitas personal orang Tionghoa di Lasem, juga berdampak pada persepsi pribumi Jawa dan santri tentang perbedaan tradisi dan ritual yang mereka jalankan.

I. Relasi Sosial Saling Membutuhkan

Hubungan harmonis antar-warga di Lasem juga berlangsung dalam relasi saling ketergantungan. Hubungan saling bergantung ini tampak hubungan ekonomi antara buruh dan majikan. Orang-orang Tionghoa di Lasem mendominasi di sektor ekonomi sebagai pengusaha transportasi, batik dan distribusi barang elektorik. Sektor usaha transportasi dan batik paling banyak menyerap buruh dari kalangan pribumi Jawa di Lasem. Meskipun hubungan antara buruh dan majikan ini berlangsung tidak seimbang dalam relasi kuasa, akan tetapi pengusaha-pengusaha Tionghoa di Lasem tak jarang memberi keleluasaan bagi buruhnya untuk melaksanakan ritual maupun pengajian. Meskipun majikan beragama non-Islam, namun tetap mengizinkan buruh yang mayoritas muslim untuk menyelenggarakan pengajian di kantor, seperti yang terjadi pada pegawai di perusahaan transportasi Hasil Lasem, serta ritual selamat yang diselenggarakan Santoso, orang Tionghoa pengusaha batik.⁴⁵

Pertemanan erat antara orang Tionghoa dengan kalangan pesantren menjadi bagian dari hubungan harmonis antarwar-ga di Lasem. Salah satu kiai sepuh Lasem, Mbah Ma'shum Ahmad dikenal memiliki hubungan luas dengan orang-orang Ti-onghoa di Lasem. Dalam sebuah kisah, Mbah Ma'shum pernah menghadiri undangan pernikahan orang Tionghoa, yang menja-di tetangganya di dekat pesantren al-Hidayat, Lasem (Thomafi, 2008: 67). Kiai Ma'shum tidak menganggap etnik maupun aga-ma sebagai penghalang hubungan sosial, namun faktor kemalsa-hatan dan penghormatan terhadap tetangga. Selain pribadi Kiai Ma'shum, keluarga pesantren al-Hidayat juga memiliki hubung-an yang baik dengan beberapa orang Tionghoa di Lasem. Sie Hwie Djan (Gandor), ketua MAKIN Lasem, memiliki kenangan baik dengan keluarga Kiai Ma'shum, ketika bekerja sebagai so-pir pada dekade 70-an.

Dulu kalau keluar kota, dengan Mbah Ma'shum, saya dulu itu sopirnya, biarpun tidak mobil saya, tapi saya yang nyopir. Yang golek motor, itu kakaknya Gus Zaim, Gus Faizin dia sangat baik, tapi mati muda. Faizin ini kancane akeh, tapi kalau Cina sak Lasem, tidak ada yang tidak kenal. Ambek aku wes pol apik. Makan apa pun ia akan makan, tapi ojo mbuk kandani. Itu bia-sanya ketika di surabaya, kalau dari Pasuruan.⁴⁶

Hubungan antara Sie Hwie Djan, yang pada 70-an meru-pakan pemuda Tionghoa, sangat dekat dengan keluarga Kiai Ma'shum, memberikan gambaran betapa perbedaan etnis maupun agama tidak menghalangi hubungan pertemanan antara orang Tionghoa dengan pribumi Jawa maupun santri. Sie Hwie Djan yang dekat dengan kalangan kiai dan gus (putra kiai) di Lasem memungkinkan terjadi karena iklim persaudaraan dan kesetara-an antaretnis yang demikian erat, yang menjadi jembatan sosi-al untuk membina hubungan harmonis pada masyarakat Lasem.

Dari kisah hubungan dekat antara Sie Hwie Djan yang me-rupakan orang Tionghoa non-muslim dengan keluarga Kiai

Ma'shum—sebagai kiai referensi utama santri dan pribumi Jawa secara umum—mengungkapkan jejaring sosial yang menjadi bagian dari modal sosial antar-warga. Putnam menjelaskan bahwa nilai utama dari modal sosial adalah jejaring sosial.

“The idea at the core of the theory of social capital is extremely simple: Social networks matter. Networks have value, first of all, for the people who are in them. In the language of microeconomics, networks have private or “internal” returns”

[Ide inti dari teori modal sosial adalah sangat simpel: pola jejaring sosial. Jejaring memiliki nilai, pertama dari semua, untuk orang yang (menjadi bagian) didalamnya. Pada bahasa mikroekonomi, jejaring memiliki reaksi intenal] (Putnam, 2002: 6).

Koneksi sosial dan kultural antara orang Tionghoa dengan pribumi Jawa dan santri berdampak pada perasaan bersama untuk menjadi bagian dari sebuah grup. Perasaan bersama inilah yang menopang keberlangsungan kondisi damai dalam struktur sosial-politik masyarakat Lasem.

Pada konteks Lasem, terbukanya ruang sosial dan relasi saling membutuhkan di antara orang Tionghoa, pribumi Jawa dan santri merupakan media untuk menjaga perdamaian dan menumbuhkan rasa percaya (*trust*) di antara mereka. Ruang sosial yang terbuka memberikan kesempatan kepada tokoh-tokoh di level elit dan massa di ground level untuk saling berhubungan. Hubungan antarkelas-kelas sosial merupakan media terjadinya produksi simbolik yang terjadi dari distribusi modal budaya, simbolik, ekonomi di antara orang Lasem. Bourdieu (1991: 168) mengungkapkan bahwa; *the field of symbolic production is a microcosm of the symbolic struggle between classes* (arena dari produksi simbolik adalah mikrokosmik dari pertarungan simbolik antarkelas). Kontestasi simbolik inilah yang menjadi medan

untuk memproduksi makna dan realitas objektif, yang ditentukan oleh peran agensi (Bourdieu, 2007: 79).

Hubungan sosial antarorang Lasem di level informal yang terjadi pada keseharian, merupakan mekanisme *bridging* yang berakar dari kuatnya jejaring sosial (*social network*). Merujuk teori Putnam (2002), jejaring sosial menjadi bagian dari upaya untuk mengukuhkan mekanisme *bridging* untuk menjembatani komunikasi budaya antarkelompok. Komunikasi budaya di ruang sosial (warung kopi, poskamling) merupakan hubungan kultural yang mempertemukan massa pada ranah *ground level*. Demikian pula, hubungan sosial saling membutuhkan, yang tampak pada hubungan keseharian, pola kerja buruh-majikan dan upaya pengembangan mutu pengusaha batik pribumi Jawa oleh pengusaha Tionghoa merupakan upaya untuk membangun jembatan sosial yang menjadi landasan kokohnya harmoni.

J. Kesimpulan

Kerusuhan yang terjadi di Indonesia pada peralihan Orde Baru menuju reformasi menjadi babak penting dalam sejarah politik dan sosial di negeri ini. Kerusakan sosial dan konflik lintas budaya-agama ini kemudian berpengaruh terhadap interaksi komunitas, identitas, hingga perdebatan tentang nasionalisme. Momentum peralihan inilah yang menjadi titik penting bagaimana orang Tionghoa dan santri di Lasem melihat konflik, resolusi konflik dan perdamaian sebagai sebuah tahapan sejarah yang memengaruhi identitas personal-komunal.

Di Lasem, potensi konflik pada tahun 1998 dapat dilampai dengan meningkatkan interaksi antartokoh, silaturahmi antarkomunitas hingga menggunakan modal sosial untuk merawat kepercayaan antarwarga. Inilah strategi untuk menyelesaikan konflik di tengah struktur masyarakat heterogen, yang berbeda agama, budaya dan pilihan politik. Di tengah situasi ini, orang-orang Tionghoa (baik yang Muslim maupun non-Muslim)

menjalin interaksi harmonis dengan Santri yang menjadi bagian mayoritas dari penduduk Lasem. Hal inilah yang menjadi kuncinya: potensi konflik dapat diredam dengan strategi silaturahmi yang menjadi basis nalar dan sikap santri sebagai representasi orang Islam beretnis Jawa, sedangkan modal sosial digunakan oleh orang Tionghoa untuk mempertahankan kepercayaan dan mencipta rasa aman di tengah kota yang dikepung isu kerusuhan massal.

Pengalaman sejarah orang-orang Tionghoa-santri di Lasem ini, masa pasca-konflik dikuatkan dengan interaksi kultural serta kegiatan-kegiatan organisasi sosial yang melibatkan kedua kelompok. Santri dan pesantren sebagai institusi budaya, memberi ruang bagi orang-orang Tionghoa untuk menjadi bagian dari kehidupan tradisi Islam pesisir di Lasem. Sedangkan, di kota ini, orang-orang Tionghoa membuka diri untuk terlibat dalam kegiatan keagamaan, hingga menyelenggarakan ritual-ritual yang menguatkan interaksi antarkelompok. Pengalaman inilah yang menjadi bagian dari usaha melampaui konflik serta menguatkan nilai-nilai perdamaian di kota Lasem.[]

Catatan

- 1 Inpres No. 14/1967 ini ditetapkan oleh Pejabat Presiden Jenderal TNI Soeharto, pada 6 Desember 1967, yang berbunyi: (1) Tanpa mengurangi jaminan keleluasaan memeluk agama dan menunaikan ibadatnya, tata-cara ibadah Cina yang memiliki aspek affinitas kultural yang berpusat pada negeri leluhurnya, pelaksanaannya harus dilakukan secara intern dalam hubungan keluarga atau perorangan, (2) Perayaan-perayaan pesta agama dan adat istiadat Cina dilakukan secara tidak menyolok di depan umum, melainkan dilakukan dalam lingkungan keluarga, (3) Penentuan kategori agama dan kepercayaan maupun pelaksanaan cara-cara ibadah agama, kepercayaan dan adat istiadat Cina diatur oleh menteri Agama setelah mendengar pertimbangan Jaksa Agung (PAKEM), (4) Pengamanan

dan penertiban terhadap pelaksanaan kebijaksanaan pokok ini diatur oleh Menteri Dalam Negeri bersama-sama Jaksa Agung, (5) Instruksi ini mulai berlaku pada hari ditetapkan.

- 2 Partai Komunis Indonesia (PKI) pada awalnya bernama Indische Sociaal-Democratische Vereniging (ISDV) yang didirikan atas inisiatif Henk Sneevliet pada 1914, yang diketuai oleh Semaoen pada 1920, kemudian berganti nama menjadi PKI pada 1924. Aktivitas partai ini dikaitkan dengan pemberontakan 1926, 1948 (Madiun) dan 1965. Di Lasem, beberapa orang Tionghoa terlibat sebagai anggota dan simpatisan partai ini. (untuk melihat lebih jauh tentang PKI, Van der Kroef, 1965; Aidit, 1955; Mortimer, 2006).
- 3 Banser merupakan para-militer GP Ansor, Nahdlatul Ulama (NU) (kajian mendalam tentang Banser, Aprianto, 2003; Salim, 2004)
- 4 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), 24 April 2012, pembahasan tentang anti-China pada waktu 1959-68 diulas secara mendalam oleh J.A.C Mackie, 1976.
- 5 Wawancara dengan Njoo Tjoen Hien (Sigit Witjaksana), 26 April 2012. Pak Sigit turut mengalami hal ini di Lasem, ketika pemerintah Orde Baru mengharuskan penggantian nama Tionghoa.
- 6 Wawancara dengan Tjan Khing Hwie (Heru Karyanto), 21 April 2012. Kesepakatan “Lasem Milik Bersama” merupakan deklarasi damai dari tokoh Tionghoa, santri dan pribumi Jawa di Lasem, yang terjadi pada medio 1998 dan diinisiasi oleh Forum Komunikasi Masyarakat Lasem. Kesepakatan ini menyatakan untuk bersama menjaga kedamaian dan keharmonisan di Lasem, serta mengagendakan distribusi sembako untuk warga miskin di kota ini.
- 7 Kekerasan terhadap orang Tionghoa di Surakarta dipicu oleh persaingan ekonomi dengan pedagang Batik pribumi. Pembahasan tentang peristiwa ini diulas mendalam oleh Willmott, 2009; Kahin, 1952; Vicker, 2005: 77.
- 8 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), 24 April 2012.
- 9 Wawancara dengan Njoo Tjoen Hien (Sigit Witjaksana), 26 April 2012.
- 10 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), 24 April 2012.
- 11 Wawancara dengan Heru Karyanto, Lasem, 22 April 2012

- 12 Syahbandar merupakan sebutan dari kepala pengelola pelabuhan di wilayah Nusantara, terutama di Jawa. Jabatan syahbandar di Jawa biasanya dipegang oleh orang Arab dan Tionghoa. Di Lasem, syahbandar merupakan hak dari orang Tionghoa, yang kemudian berubah fungsinya sebagai kapitan pada masa kolonial VOC dan Belanda. Di antara orang Tionghoa yang pernah menjabat sebagai syahbandar Lasem adalah Oei Ing Kiat, yang kemudian ia diangkat sebagai kapitan dan adipati Tionghoa pertama di Jawa. Kajian mengenai syahbandar diulas mendalam oleh Santos Alves, 2001: 127-142; Purbatjaraka, 1961: 1-9.
- 13 Beberapa sarjana dan media menggunakan istilah ini, di antaranya feature dari Kompas, 08 April 2012, Raditya Mahendra Yasa, Lasem Kota Cina Kecil.
- 14 Raditya Mahendra Yasa. *Lasem Kota China Kecil*. Kompas, 08 April 2012, hal. 12. Salmon & Sidharta, 2006: 208.
- 15 BPS Rembang, 2001.
- 16 Wawancara dengan Pak Suyono, Kamituwo Karangturi, 24 April 2012.
- 17 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), 24 April 2012.
- 18 Wawancara dengan Thiam Pie, 30 April 2012, Liem Siek Tjong, 30 April 2012
- 19 Wawancara dengan Njoo Tjoen Hien (Sigit Witjaksana), Lasem, 26 April 2012
- 20 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), Lasem 24 April 2012, Heru Karyanto, 22 April 2012.
- 21 Wawancara dengan Ferry, ketua Hoo Hap Hwee Kwan Lasem, 28 April 2012
- 22 Wawancara dengan Njoo Thiam Pie, 28 April 2012, Kiai Zaim Ahmad, 20 April 2012.
- 23 Pembahasan tentang praktik slametan dan nyadran dikaji mendalam oleh Clifford Geertz ketika meneliti orang Modjokuto, Kediri, dalam Geertz, 1976 dan Woodward, 1988; 2008: 81.
- 24 Kompas, *Lasem; Simpul Sejarah yang Pudar*, 08 September 2008
- 25 Wawancara dengan Akrom Unjiya, 08 Juni 2012.
- 26 Pada awal abad ke-15, rombongan Cheng Ho singgah di pelabuhan Lasem. Mereka berniat mencari bahan makanan untuk menyuplai


kebutuhan awak kapal dari Dinasti Ming. Pada zaman itu, Cheng Ho punya strategi untuk mengirim anak buahnya bermukim di beberapa titik penting kota pelabuhan, berbaur dan berdagang, mereka membawa keramik untuk ditukar dengan bahan lain, semi-sal makanan, bahan pakaian dan perlengkapan lain. Mereka juga berkewajiban menyuplai bahan makanan. Strategi menjadi andalan rombongan kapal Dinasti Ming yang mampu berlayar melintasi pelbagai negeri, namun tidak takut kehabisan makanan (Sen, 2009). Untuk menggambarkan ini, Njoo Tjoen Hien (Sigit Wijaksono, tokoh Tionghoa Lasem) menyebutkan bahwa: “Kedatangan gelombang pertama warga China semuanya lelaki. Mereka kemudian berbaur dengan pribumi, menikah dan memiliki keturunan di Lasem.” (Suara Merdeka, 7/8/2011).

- 27 Pengasuh Pondok Kauman Lasem KH Zaim Ahmad Ma'shoem (Gus Zaim) menyebutkan, pembauran etnis di Lasem telah menelurkan proses asimiliasi dan akulturasi budaya yang saling memengaruhi. Ia mencontohkan, rumah orang Tionghoa di Lasem tak murni berarsitektur China. Di dalamnya, ada pengaruh gaya mataraman (pribumi) hingga Eropa, wawancara dengan peneliti, 3 Juli 2011. Gus Zaim menyatakan bahwa proses asimilasi kebudayaan antara Jawa dan Tionghoa di Lasem merupakan keunikan kawasan ini. “Beberapa tahun lalu, hampir semua tokoh agama dan warga berkumpul di pondok menyambut kunjungan Bapak Yusril Ihza Mahendra. Sepertinya akan sangat sulit membedakan mana China dan mana pribumi. Semua sudah membaur”, Suara Merdeka, 7 Agustus 2011.
- 28 Pembahasan tentang jaringan marga Han di Lasem dan di Surabaya, dikerjakan oleh Lombard, Denys & Salmon, Claudine Lombard, 1985: 78; Salmon, 1997: 132; Piollet, Paul, C. Salmon & Lombard, Denys, 1996: 96; Salmon, Claudine Lombard, 2001: 53-4; Salmon, Claudine Lombard, 2004: 273.
- 29 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), Lasem, 26 April 2012
- 30 Pesantren merupakan institusi pendidikan Islam tradisional. Lembaga ini banyak terdapat di Jawa, yang menjadi ruang pembelajaran bagi santri. Kajian tentang pesantren diulas mendalam oleh Dhofier, 1982; Bruinessen, 1995.

- 31 Saiful Annas, *Muslim Membaur di China Kecil*, Suara Merdeka, 7 Agustus 2011.
- 32 Petuah (dawuh) Kiai Ma'shum kepada santri-santrinya, sebagaimana dikisahkan Gus Zainuddin (Hasyim & Athoillah, 2009: 33)
- 33 Wawancara dengan Gus Zaim, 20 April 2012.
- 34 Wawancara dengan Gus Zaim, 07 September 2011.
- 35 KH. Ma'shum merupakan salah satu keturunan dari Mbah Sambu, ulama dan penyebar Islam di Lasem (makamnya terdapat di belakang masjid Lasem). KH. Ma'sum menurunkan beberapa ulama dan santri, yang kemudian menyebar mendirikan pesantren di Lasem, Yogyakarta, dan Jombang, Pati, dan beberapa kota lain (Thomafi: 2010).
- 36 KH. Zaim Ahmad memiliki pengalaman organisasi yang cukup matang, dengan memulai karir organisasi sebagai ketua IPNU Lasem, kemudian menjadi ketua PC NU Lasem. Selain itu, dia juga pernah memegang ketua Rabithah Ma'hid Islamiyah (RMI) PW NU Jateng, sebuah lembaga perkumpulan pesantren di Wilayah Jawa Tengah.
- 37 Wawancara Abdullah, pengurus pesantren Kauman, 31 Januari 2012.
- 38 Pengamatan lapangan pada 31 Januari 2012, wawancara dengan Bu Marni, penduduk desa Karangturi, 31 Januari 2012.
- 39 Wawancara Pak Semar, 24 April 2012.
- 40 Wawancara dengan Gus Zaim, 07 September 2011.
- 41 Belakangan, saya mengetahui bahwa selebar kain batik ini merupakan pemberian tokoh Tionghoa Lasem, Sigit Witjaksono (Njoo Tjoen Hien), sebagai tanda persahabatan dengan Gus Zaim. Wawancara dengan Sigit Witjaksono, Lasem, 31 Januari 2012. Sosok Gus Dur juga memberi kesan mendalam bagi warga Tionghoa Lasem, terutama karena jasa-jasa beliau dalam memperjuangkan hak kaum Tionghoa di Indonesia. Pemasangan foto Gus Dur juga memberi kesan nyaman dan kepemilikan bagi warga Tionghoa yang berkunjung ke pesantren Kauman. Foto Gus Dur juga saya temukan di dinding beranda rumah Sigit Witjaksono.
- 42 Pemilik warung ini, Koh Sa Djin merupakan Tionghoa peranakan dan pemeluk Kristen yang taat. Ia rajin mengikuti kebaktian di

gereja Pentakosta Karangturi pada tiap Sabtu sore. Meskipun demikian, ia juga mengikuti alur pembicaraan pelanggannya, misalnya ketika membahas soal taruhan nomor togel pada tiap pagi. Pengamatan lapangan dan wawancara di warung kopi Koh Sa Djin, 23 April 2012.

- 43 Situasi ini saya dapatkan dari perbincangan dan pengamatan di warung kopi Koh Sa Djin tiap pagi selama melakukan penelitian lapangan. Serta wawancara dengan Pak Suyono, (Kamituwo Karangturi) pada 21 April 2012, dan Sie Hwie Djan (Gandor), 08 Juni 2012.
- 44 Penuturan Qomar tentang kebiasaan santri pesantren Kauman yang ngopi di warung kopi Koh Sa Sadjin. Wawancara dengan Qomar, Lasem, 26 April 2012.
- 45 Wawancara dengan Slamet Kranggan, 08 Juni 2012
- 46 Wawancara dengan Sie Hwie Djan (Gandor), 09 Juni 2012



BAGIAN KEEMPAT

**Filantropi
dan Kegiatan Kemanusiaan
dalam Masyarakat
Multikultural**

Menafsirkan Spirit Al-Ma'un dan Aktivisme Kemanusiaan Muhammadiyah

Budi Setiawan

A. Pendahuluan

Sebagai organisasi Islam terbesar dan tertua yang masih eksis di Indonesia, Muhammadiyah, yang didirikan oleh KH Ahmad Dahlan pada tahun 1912, memiliki pengalaman luas dalam kegiatan sosial kemanusiaan. Salah satu fondasi konseptual yang melandasi gerakan Muhammadiyah adalah penafsiran para pendiri dan pengikutnya terhadap Surah al-Ma'un.

“Inilah surah al-Ma'un ayat 1-7, yang telah menggemparkan masyarakat terutama di Kampung Kauman Yogyakarta, ketika Kyai Dahlan menafsirkan surah ini.”¹ Demikianlah Kyai Hajid, salah satu Murid Dahlan, mengawali Kelompok 3, yang merupakan bagian dari buku *17 Kelompok Ayat Ajaran Kyai Dahlan*, untuk menunjukkan sesuatu yang baru dibanding dengan pemahaman umat Islam sebelumnya dalam memahami dan menafsirkan serta mengamalkan surah al-Ma'un. Bila kita mencermatinya secara lebih dalam, atau menafsirkannya kata per kata, surah al-Ma'un yang pendek itu memiliki makna yang kuat dan luas. Misalnya, kita bisa mengkaji konsep-konsep kunci dalam surah tersebut mulai dari kata, *al-dien*, *yadu'-u*, *yatim* sampai

al-ma'un itu sendiri. Meskipun surah al-Ma'un sudah dianggap cukup rinci, tetapi masih banyak di kalangan Muslim yang belum tergerak untuk mengamalkan pesant surah al-Ma'un dengan sungguh-sungguh.

Dikisahkan bahwa Kyai Dahlan mengajarkan surah al-Ma'un kepada para muridnya selama berminggu-minggu, sampai para muridnya mulai merasa bosan. Saat itulah Kyai Dahlan mampu melakukan terobosan, dengan menginspirasi para muridnya agar surah al-Ma'un dapat diamalkan dengan kesungguhan. Pada kasus ini Kyai Dahlan mampu melakukan teori pengulangan dalam prinsip pembelajaran.² Para murid menjadi sangat tertarik dengan apa yang diinginkan oleh Kyai Dahlan dan pada saat itulah Kyai Dahlan menjelaskan makna dan apa yang harus diamalkan dari surah al-Ma'un. Persoalannya apakah dengan hal itu para murid Kyai Dahlan dapat menjaga konsistensi dan kontinuitasnya dalam mengamalkan isi surah al-Ma'un?

Kyai Ahmad Dahlan sebagai pendiri organisasi Muhammadiyah selalu berpikir bahwa agama Islam adalah agama yang benar, bahkan satu-satunya agama yang diterima Allah.³ Meski demikian, sering berkecamuk dibenaknya pertanyaan tentang mengapa sekarang ini para pemeluk agama Islam keadaannya bodoh, terbelakang bahkan terjajah. Pastinya ada sesuatu yang "salah" yang menyebabkan umat Islam tidak bisa menjadi umat yang unggul. Apakah umat yang salah, atautkah para pemimpin atau ulama yang salah. Dalam hal ini, Kyai Dahlan lebih memilih berpendapat bahwa para pemimpin (*ulama*) lah yang salah dalam mengajarkan agama Islam, sehingga Islam "terjebak" dalam tradisi atau kebiasaan, tetapi tidak dapat mengamalkannya dalam konteks sosial-ekonomi yang luas. Dalam kaitan ini, Kyai Dahlan tidak menyalahkan para ulama/pemimpin yang lain, tetapi ia menunjuk dirinya sendiri:

“Marilah kita sekarang mengajak para ulama mengakui bahwa ulama ‘us-suuk, ulama Dajjal ialah diri kita ini. Dan saya Ahmad Dahlan, termasuk ulama us-suuk yang merusak agama Islam....”²⁴

Pemahaman Kyai Dahlan yang berorientasi kepada pengamalan yang dapat membawa manfaat dan perubahan bagi masyarakat itulah yang kemudian menular kepada para muridnya. Mereka mencoba memahami fungsi manusia sebagai khalifah di muka bumi yang bertugas untuk menciptakan kesejahteraan dan perdamaian dan bukan untuk saling menumpahkan darah, sebagaimana pernah “dikhawatirkan” oleh para malaikat.

B. Fungsi Manusia

Ayat Al-Quran Surah Al Baqarah 30:

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Ayat ini meskipun tidak secara langsung menceritakan fungsi manusia, tetapi dari “bantahan” Malaikat bisa ditarik pelajaran bahwa fungsi manusia sebagai khalifah adalah “bertolak belakang” dengan kekhawatiran Malaikat. Jadi, fungsi manusia sebagai khalifah adalah menjaga bumi agar tidak rusak, dan menjaga perdamaian. Untuk membekali tugas kekhalifahan, Allah menganugerahkan ilmu kepada manusia, dan inilah kelebihan manusia dibanding malaikat.

“Allah berfirman: “Hai Adam, beritahukanlah kepada mereka nama-nama benda ini.” Maka setelah diberitahukannya kepada mereka nama-nama benda itu, Allah berfirman: “Bukankah sudah Ku katakan kepadamu, bahwa Sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?” (Al Baqarah: 33)

Demikianlah Allah Swt. telah memberikan bekal kepada Adam as, sebagai manusia pertama yang bertugas mengelola dunia seisinya. Tidak hanya itu Allah juga memberikan keistimewaan yang lain

“Dan Sesungguhnya Telah kami muliakan anak-anak Adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan, kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang Sempurna atas kebanyakan makhluk yang Telah kami ciptakan”.(Al Isra: 70)

Untuk menjaga agar kehidupan manusia senantiasa pada “jalan” Allah, sejak awal Allah Swt. telah menurunkan Rasul/Nabi yang selalu mengingatkan manusia tentang tugas pokok pengabdianya kepada Allah Swt. di muka bumi ini. Sejak Nabi Adam as hingga Rasulullah Muhammad saw., Allah senantiasa memberikan panduan dalam bentuk “*bashiran wa nadziran*”.

Seiring perkembangan budaya manusia, sebagai khalifah Allah di muka bumi, manusia mempertahankan kehidupannya dengan berbagai cara yang “cerdas” dan “kreatif” agar bisa hidup layak di muka bumi. Secara bertahap perkembangan budaya manusia dengan ilmu pengetahuannya telah memberikan “kemudahan” manusia untuk melaksanakan kehidupannya.

Pada awal budaya manusia, Adam menggunakan “daun-daun” untuk menutupi “aurat” nya, kemudian dengan proses kreatif, manusia mulai mengenal penggunaan kapas sebagai serat kain. Selain itu, manusia juga pemanfaatan logam seperti kita lihat pada kisah-kisah nabi terdahulu. Pada proses kreatif manusia

ini, manusia mendapat kebebasan untuk mengeksploitasi dan mengeksplorasi kemampuannya, sehingga bisa dilihat sejarah peradaban manusia yang tumbuh dengan “luar biasa”. Sebagaimana firman Allah Swt., bahwa manusia yang “*shalihun*” akan mampu menguasai dunia.

“Dan sungguh telah Kami tulis didalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hambaKu yang saleh”. (Al Anbiyaa: 105)

Penggunaan kata “*shalihun*” tentu mempunyai makna yang spesifik. Oleh karena itu manusia perlu untuk terus-menerus berbuat saleh agar bisa menjadi penguasa dunia. Pada sisi yang lain Allah Swt. juga memberikan janji kepada manusia yang taat bahwa mereka akan mendapatkan kehidupan akhirat yang penuh kenikmatan (surga). Oleh karena itu, terkadang pada sebagian orang kemudian muncul sikap dikhotomi, yaitu pemisahan urusan dunia atau urusan akhirat. Mislanya, satu kelompok manusia lebih mementingkan urusan dunia, sementara kelompok lain lebih mementingkan urusan akhirat. Penyeimbangan kehidupan dunia dan akhirat adalah tuntunan agama, karena memang kehidupan akhirat yang baik akan sangat tergantung dengan keadaan hidup di dunia. Karena Allah Swt. telah menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi, maka manusia harus bisa mengelola dunia dengan sebaik-baiknya.

C. Rahmatan lil ‘Alamin

Islam secara jelas menjelaskan dirinya sebagai *rahmatan lil ‘alamin* sebagaimana disebut dalam Al-Quran surah al-Anbiya: 107: *“Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.* Rahmat yang berarti belas kasih menuntut kepada setiap umat Islam sebagai pengikut Rasulullah saw. berbelas kasih, melimpahkan nikmat kepada alam semesta.

Karena itulah umat Islam harus bisa membuat atau mendatangkan sifat kasih sayang, yang akan mampu mewujudkan kesejahteraan, kedamaian bagi umat manusia bahkan bagi alam semesta.

Sejarah telah menunjukkan peran umat Islam dalam memajukan peradaban, penemuan berbagai hal yang sangat bermanfaat bagi ilmu pengetahuan, seperti ilmu kimia, matematika dsb. Hal tersebut tidak terlepas dari misi agama Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

D. Makna al-Ma'un

Pemahaman surah al-Ma'un yang dilakukan oleh Kyai A Dahlan kepada para muridnya, tidak terlepas dari pemahaman fungsi manusia sebagai *Khalifatullah fil ardl* serta Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* sebagaimana dijelaskan di atas. Para murid Kyai A Dahlan sangat terkesan dengan pesan Kyai Dahlan yang mengatakan “Agama kuwi diamalke” (Agama itu dikerjakan/amalkan—editor). Untuk itu perlu disimak QS al-Ma'un 1–7:

1. Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?
2. Itulah orang yang menghardik anak yatim,
3. Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.
4. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat,
5. (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya,
6. Orang-orang yang berbuat riya
7. Dan enggan (menolong dengan) barang berguna

Mendustakan agama adalah salah satu sifat yang harus di jauhi dan pada surah ini digambarkan secara jelas dan ciri bahwa orang yang mendustakan agama di antaranya adalah orang “menghardik” anak yatim dan “tidak menganjurkan memberi makan” orang miskin. Kata *yatim* dan *miskin* adalah kata kunci yang bisa membuat manusia menjadi pendusta agama. Yatim berakar kata *ya-ta-ma* yang mempunyai persamaan kata *al-fard* atau *al-infirad* yang artinya kesendirian. Jika merujuk Al-Quran

akan didapati bahwa yatim mempunyai pengertian kesendirian, kemiskinan dan kepaanan.⁵ Secara lebih luas yatim tidak harus diartikan anak yang kehilangan ayah dan/atau ibunya, tetapi bisa diartikan anak yang tidak mendapatkan perhatian. Miskin berakar kata *sa-ka-na* yang berarti diam atau tenang,⁶ sehingga bisa diartikan orang miskin adalah orang diam karena sudah tidak berdaya, bukan hanya karena dia tidak berharta.

Pada ayat ke 6-7 Allah Swt. mengisyaratkan sifat riya. Riya berasal dari kata *ra'a* yang berarti melihat. Secara harfiah, riya berarti mengatur sesuatu agar dapat dilihat oleh orang lain.⁷ Sedangkan Ma'un, menurut sementara ulama, terambil dari akar kata *ma'unah* yang berarti bantuan. Ada juga yang berpendapat bahwa kata *al-ma'un* berarti membantu dengan bantuan yang jelas, baik dengan alat-alat maupun fasilitas, yang memudahkan tercapainya sesuatu yang diharapkan.⁸ Dengan demikian sifat *riya* yang beiringan dengan sikap enggan terhadap alat atau fasilitas yang dipunyainya untuk diperbantukan kepada orang lain (yatim dan miskin) akan semakin mempertegas pemahaman terhadap Surah al-Ma'un. Pemahaman seperti inilah yang telah mampu menggerakkan hati para murid Kyai Dahlan untuk bersegera mencari anak yatim dan orang miskin (tanpa ditanya agama mereka) dan segera dibantu agar mereka menjadi orang yang *diperhatikan* dan tidak lagi menjadi orang yang *diam* (tidak berdaya).

E. Implementasi Spirit al-Ma'un

Pada 1919 (tujuh tahun sesudah Muhammadiyah berdiri) terjadi bencana alam berupa Gunung Kelud meletus yang mengakibatkan sedikitnya 5000 orang tewas, dan puluhan ribu lainnya menderita kehilangan tempat tinggal.⁹ Kejadian itu telah mengusik jiwa Soejak, salah seorang murid Kyai Dahlan, untuk segera melakukan pertolongan kepada para korban, karena korban bencana alam adalah *yatim* (tidak diperhatikan) dan *miskin* (tidak berdaya). Tentu saja untuk bisa menolong jumlah korban yang

demikian banyak Soejak tidak bisa sendirian. Peristiwa itulah yang menjadi cikal bakal dari berdirinya PKO (Penolong Kesengsaraan Oemoem) sebagai salah satu bagian dari kegiatan Persyarikatan Muhammadiyah. Seiring dengan itu pula Muhammadiyah merintis berdirinya balai pengobatan untuk menolong dan membantu mereka yang menderita sakit, balai ini dinamakan PKO.¹⁰ Dalam perkembangannya semangat kemanusiaan sebagai pelaksanaan spirit al-Ma'un terwujud dalam berbagai bentuk amal usaha, seperti panti asuhan yatim dan rumah miskin. Demikian juga dalam setiap acara Kongres/Muktamar Muhammadiyah, selalu ada kegiatan sosial berupa santunan kepada kaum dhuafa dalam berbagai bentuknya.

F. Dinamika Spirit al-Ma'un

Seiring perkembangan organisasi yang sangat dipengaruhi oleh dinamika pergerakan dan kebangsaan, kegiatan kemanusiaan selalu menjadi bagian dari setiap amal usaha di pelbagai daerah. Pendirian panti-panti asuhan yatim, panti jompo, dan rumah miskin selalu mengiringi berdirinya sekolah atau amal usaha pendidikan. Meski demikian, harus diakui bahwa tingkat kemajuan dalam pengelolaan dan pelaksanaan kegiatan amal usaha sosial kemanusiaan ini dalam berbagai bentuk masih kalah dengan amal usaha pendidikan. Perkembangan kegiatan yang hampir merata di seluruh wilayah dan daerah sampai tingkat yang paling bawah tidak semuanya menggembirakan, meski kemudian Muhammadiyah membentuk majelis yang mengelola secara khusus kegiatan kemanusiaan/sosial.

Secara historis, peran kemanusiaan Muhammadiyah dapat dilihat dari beberapa peristiwa bencana yang terjadi di Indonesia. Letusan Gunung Agung 1963 yang menelan korban ribuan jiwa telah mengetuk hati Muhammadiyah. Pada Sidang Tanwir 1963, salah satu keputusannya adalah membentuk semacam gugus tugas yang mengurus korban bencana.¹¹ Sayangnya, keputusan

tersebut tidak dapat dijalankan secara efektif, karena kemudian bangsa Indonesia disibukkan dengan berbagai peristiwa politik yang dengan sendirinya menyita perhatian bangsa Indonesia, termasuk warga Muhammadiyah.

Gempa dan tsunami Aceh 2004 telah menghentak seluruh bangsa di dunia, tak terkecuali di Indonesia. Dalam merespons peristiwa bencana alam yang menelan ribuan korban jiwa itu, secara cepat Muhammadiyah mengerahkan relawan dari berbagai daerah beserta dana dan logistik untuk membantu para korban. Demikian pula pada tahap pemulihan dan pembangunan kembali Aceh, Muhammadiyah telah berperan sangat aktif dan bekerja sama dengan berbagai lembaga donor nasional maupun internasional.

Tidak lama setelah Bencana Tsunami di Aceh, kejadian musibah bencana alam juga beruntun di Indonesia, seperti berupa Gempa di Yogyakarta tahun 2006, Gempa dan Tsunami di Tasikmalaya, Bengkulu dan Padang, telah meningkatkan di kalangan aktivis dan simpatisan Muhammadiyah bahwa dengan spirit *al-Ma'un*, Muhammadiyah harus berbenah untuk dapat membantu dan melakukan upaya pemulihan para korban bencana secara efektif. Pada tahun 2007, Muhammadiyah membentuk sebuah satuan tugas yang kemudian diberi nama MDMC (*Muhammadiyah Disaster Management Center*), lembaga ini telah bisa bekerja efektif untuk membantu melakukan penguatan kelembagaan Rumah Sakit Muhammadiyah yang ada di nusantara dalam hal penanggulangan bencana.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah, sebagai pelaksanaan amanah Muktamar 2010 telah membentuk Lembaga Penanggulangan Bencana (LPB) Muhammadiyah, sebagai badan pembantu pimpinan untuk melaksanakan tugas dalam hal penanggulangan bencana. Sebagai sebuah lembaga yang terstruktur, maka keberadaan LPB bisa menjangkau ke seluruh daerah di Indonesia. Meski saat ini belum semua daerah (kabupaten kota) atau wilayah (provinsi)

mendirikan LPB, tetapi kegiatan LPB sejak 2010 telah bisa menjangkau hampir seluruh kejadian bencana di Indonesia. Di dalam melaksanakan sebagian dari program-program humaniternya, LPB bermitra dengan LAZISMU (Lembaga ZIS Muhammadiyah) yang berdiri sebelumnya yaitu tahun 2002.¹² Bentuk kerja sama antara dua lembaga ini dapat dimungkinkan karena sama-sama mempunyai *Spirit al-Ma'un*.

G. Kendala dalam Kerja Kemanusiaan

Kerja kemanusiaan yang dilakukan LPB/MDMC untuk mengutamakan pertolongan bagi mereka yang membutuhkan, bukannya tanpa kendala. Hal ini dikarenakan, sebagian warga Muhammadiyah yang terbiasa kerja kemanusiaan secara internal, dan memandang kerja kemanusiaan lintas agama sebagai sesuatu yang “masih menjadi persoalan”. Bahkan ketika terjadi bencana Gunung Sinabung di Sumatera Utara, ada sebagian warga Muhammadiyah, yang pada awalnya “*enggan*” untuk membantu dengan alasan “*itu warga nonmuslim*”. Peran LPB/MDMC dalam menjelaskan prinsip-prinsip humaniter kepada warga Muhammadiyah sendiri cukup berhasil. Aktivis LPB/MDMC menjelaskan bahwa bahwa para korban bencana dapat dikategorikan *yatim* dan *misikin* sebagaimana termaktub dalam surah al-Ma'un, maka serentak warga dan pimpinan Muhammadiyah bahu membahu membantu para korban. Kendala yang sama terjadi ketika MDMC mencoba untuk membantu korban konflik Balinuraga di Lampung Selatan, kecurigaan muncul dari warga Muhammadiyah dan juga dari warga Bali di desa Balinuraga. Setelah MDMC mencoba mengajak dialog dengan para mahasiswa (angkatan muda) serta pendampingan di kelompok rentan (ibu dan anak), kecurigaan tersebut dapat diatasi. Sehingga MDMC bisa diterima di kedua pihak yang bertentangan.

H. Penutup

Secara bertahap, Spirit al-Ma'un terus mewarnai kerja kemanusiaan LPB/MDMC, sehingga Tim Kesehatan MDMC, dapat menerapkan prinsip-prinsip humaniter secara adil. Hal itu berlaku dalam seluruh kerja-kerja kemanusiaan MDMC di pelbagai wilayah di Indonesia. Ketika memberikan bantuan untuk bencana Wasior Papua Barat tahun 2010, MDMC membuka pos kesehatan di sebuah gereja, begitu pula ketika membantu korban di Rokatenda NTT tahun 2013, MDMC menjadi tamu dari pihak gereja. Hal yang sama dialami oleh MDMC ketika erupsi Merapi tahun 2010 ketika sebagian besar dari pengungsi yang mendapatkan pertolongan dan bantuan dari relawan MDMC adalah non-Muslim. Artinya, interpretasi dan kontekstualisasi spirit al-Ma'un telah lebih memberi semangat relawan MDMC. Menolong sesama (manusia) adalah suatu kewajiban yang dituntunkan oleh agama tanpa pandang bulu. Apa pun ras dan agama yang dianut korbantidak menjadi penghalang untuk melakukan kerja-kerja kemanusiaan. Pengalaman seperti itu pula yang memberikan kelapangan bagi LPB/MDMC untuk bekerja sama dengan lembaga-lembaga dengan latar belakang agama lain dalam bidang kemanusiaan seperti yang tercermin dalam Humanitarian Forum Indonesia (HFI).[]

Catatan

- 1 KRH. Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan*, cet II, (Yogyakarta: LPI PP Muhammadiyah, 2006), 63
- 2 Haris Kurniawan, *Prinsip Pembelajaran*, <http://wawanhariskurnia.blogspot.com/2012/12/prinsip-prinsip-pembelajaran.html>
- 3 KRH. Hajid, *op.cit.*, h.40.
- 4 *Ibid.*, h.43.
- 5 M.Khalilurrahman Al Mahfani, *Dahsyatnya Doa Anak Yatim*, (Jakarta: , Wahyu Media 2009)

- 6 Quraisy Sihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996)
- 7 Jalaludin Rahmat, *Rekayasa Riya*, <http://yayansah.wordpress.com/2008/05/10/rekayasa-riya/>
- 8 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Volume 15*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 650
9. Neumann van Padang, M., *History of volcanology in the former Netherlands east Indies* (Scripta Geol, 1983), v. 71
10. Sejarah PKO, <http://www.rspkujogja.com/profil/sejarah>
- 11 M. Djaldan Badawi, *Kumpulan Keputusan Muhammadiyah*, Koleksi Pribadi
- 12 *Latar Belakang LAZISMU*, <http://www.lazismu.org/index.php/profil/latar-belakang>

Peran Dompot Dhuafa dalam Mewujudkan Masyarakat Sipil¹

Tuti Alawiyah

A. Pendahuluan

Tulisan ini bertujuan untuk memahami Yayasan Dompot Dhuafa (DD) sebagai organisasi masyarakat sipil (OMS) yang bergerak di bidang filantropi Islam untuk tujuan pelayanan sosial, pemberdayaan, dan penanggulangan bencana dan program kemanusiaan lainnya². Yayasan Dompot Dhuafa merupakan organisasi amal nirlaba Islam yang didirikan pada 1993. Organisasi ini terdaftar sebagai yayasan di Departemen Sosial Indonesia, dan diatur dalam undang-undang zakat Nomor 38/1999 sebagai organisasi Amil Zakat di tingkat nasional³. Yang membedakan DD dari organisasi masyarakat sipil Indonesia lainnya adalah kemampuannya dalam memberdayakan sumber daya keuangan lokal sehingga tidak tergantung pada pendanaan asing/internasional.⁴ Saat ini DD merupakan organisasi masyarakat sipil yang disegani baik oleh organisasi filantropi Islam sejenis maupun oleh organisasi nonpemerintah lainnya. Banyak organisasi sosial yang sudah belajar kepada DD cara-cara menggali dukungan publik seperti Indonesian Corruption Watch (ICW)⁵. Untuk memahami DD sebagai organisasi masyarakat sipil, penulis menggunakan tiga konsep masyarakat sipil sebagai organisasi atau asosiasi;

ruang publik, dan masyarakat yang beradab (*civilized society*) sebagai kerangka analisa dan upaya untuk melihat peran DD secara lebih mendalam. Bagian awal dalam tulisan ini menyoroti tiga konsep masyarakat sipil yaitu sebagai OMS, ruang publik, dan masyarakat madani. Bagian selanjutnya menjelaskan mengenai program-program Dompot Dhuafa dan kontribusinya terhadap masyarakat sipil dan di bagian akhir menyoroti secara kritis peran DD dalam penyediaan ruang publik dan upaya membangun masyarakat sipil (madani).

B. Masyarakat Sipil sebagai OMS, Ruang Publik, dan Masyarakat Madani

Organisasi Masyarakat Sipil

Konsep pertama, masyarakat sipil dalam definisinya sebagai organisasi atau asosiasi yang banyak kita temui dalam masyarakat terdiri atas beragam organisasi sosial dan kemasyarakatan, mulai dari organisasi pendidikan, sosial, kesehatan, seni dan budaya, serta organisasi untuk kemanusiaan dan amal. Di samping itu, banyak organisasi yang juga mengkampanyekan isu-isu seputar hak-hak perempuan, hak-hak orang dengan kebutuhan khusus, hak orang yang berbeda orientasi seksual, dan organisasi yang bergerak di isu keadilan lingkungan. Selain sebagai organisasi yang memberikan pelayanan sosial, pendidikan dan program kemanusiaan lainnya, organisasi-organisasi ini juga sering berfungsi sebagai jembatan yang memediasi antara kepentingan warganegara dan institusi negara seperti pemerintah dan anggota legislatif. Di sisi lain, ada juga yang menjadi mediator antara warganegara dan pihak swasta atau perusahaan ketika terjadi ketegangan antara dua kepentingan yang berbeda, antara kepentingan warga dan perusahaan.⁶

Karena beragamnya isu yang diusung oleh organisasi sosial dan kemasyarakatan, para ahli berupaya untuk membuat

klasifikasi bidang yang digarap OMS. Salah satunya disebutkan dalam artikel terkait klasifikasi organisasi nonprofit internasional. Ada 12 klasifikasi berdasarkan jenis atau layanan yang diberikan organisasi, yaitu: organisasi pendidikan dan penelitian, budaya dan rekreasi, kesehatan dan sosial serta filantropi dan organisasi amal.⁷ Meskipun organisasi-organisasi ini memiliki kategorisasi yang berbeda, mereka dapat bersatu di bawah satu payung, yaitu organisasi masyarakat sipil. Untuk menentukan apakah sebuah organisasi adalah organisasi masyarakat sipil (OMS), para ahli misalnya Solomon dan Anheri (1996) telah mengidentifikasi karakteristik yang harus ada dalam organisasi masyarakat sipil, yaitu: (1) memiliki kerangka hukum/legalitas; (2) merupakan lembaga independen atau terpisah dari pemerintah, tetapi bukan berarti samasekali tidak bisa mendapatkan dukungan pemerintah; (3) mandiri dan memiliki program yang dikelola dan dikendalikan oleh mereka sendiri; (4) tidak mendistribusikan keuntungan organisasi untuk pemilik, pendiri atau direktur organisasi; serta (5) memiliki elemen kesukarelaan dalam menjalankan program misalnya dengan melibatkan partisipasi dari relawan dan anggota masyarakat lainnya⁸.

Ada dua fungsi organisasi masyarakat sipil, dalam konteks individu (mikro) dan sosial (makro). Pada tingkat mikro, dengan berorganisasi atau berasosiasi, individu mendapatkan sosialisasi dan internalisasi norma dan nilai-nilai penting dalam kehidupan bermasyarakat seperti rasa saling percaya, relasi yang mutual, solidaritas sosial, dan toleransi.⁹ Penelitian Robert Putnam terkait nilai-nilai sosial dari berorganisasi menunjukkan keterkaitan antara nilai-nilai sosial yang dianut oleh mereka yang aktif berorganisasi dengan upaya menciptakan masyarakat yang lebih adil dan demokratis.¹⁰ Putnam melihat elemen penting dari berorganisasi ini sebagai modal sosial (*social capital*) yang penting sebagai “fitur kehidupan sosial—norma, network, dan rasa saling

percaya—yang memungkinkan terjadinya aktivitas/aksi untuk mencapai tujuan bersama”.¹¹

Pada tingkat makro, berorganisasi memiliki pengaruh eksternal pada level masyarakat yang lebih luas. Berkumpul, berserikat, dan bersama-sama melakukan gerakan, aksi bisa menjadi wujud dari terepresentasikannya kepentingan bersama untuk mencapai kebaikan bersama (*public good*).¹² Contoh konkret dari fungsi OMS di level makro adalah adanya perubahan kebijakan sebagai hasil dari advokasi bersama yang dilakukan berbagai elemen masyarakat termasuk OMS. Karena itu, dalam rangka tercapainya tujuan yang lebih luas dari adanya OMS, kolaborasi dengan berbagai organisasi lain merupakan prasyarat agar program-program perubahan sosial dapat terwujud.

Ruang Publik

Konsep kedua masyarakat sipil sebetulnya tidak terpisahkan dari konsep pertama, tapi merupakan konsep yang lebih abstrak dari kehidupan berorganisasi. Masyarakat sipil sebagai adanya ruang publik (*public sphere*) di mana masyarakat memiliki kebebasan bergerak dan berekspresi dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Konsep ini muncul karena di banyak negara berkembang dan negara yang sebelumnya komunis terdapat keterbatasan-keterbatasan untuk mengekspresikan diri dan berbeda dari pihak penguasa.¹³

Konsep ketersediaan ruang publik sering melekat dengan konsep perlunya peran penyeimbang (*counterbalance*) dari masyarakat terhadap kekuatan negara. Di beberapa negara yang hegemonik seperti Indonesia di era Presiden Soeharto dan Filipina di bawah Presiden Ferdinand E Marcos, aktivis masyarakat sipil telah berjuang keras untuk merebut kembali ruang publik tersebut yang ditandai dengan Gerakan Reformasi pada tahun 1998. Karena itu, konsep masyarakat sipil sebagai ruang publik merupakan elemen penting untuk melengkapi kehidupan berorganisasi

dalam bentuk OMS. Tanpa adanya ruang public yang terbuka dan demokratis, sulit bagi OMS untuk berkembang, memengaruhi kebijakan dan membuat perubahan sosial untuk mencapai kesejahteraan publik yang sebenarnya.

Masyarakat Madani (Civilized Society)

Konsep ketiga masyarakat sipil adalah membentuk masyarakat yang beradab atau dengan istilah lain masyarakat ideal yang dicita-citakan (madani).¹⁴ Perspektif yang lebih normatif terkait masyarakat sipil ini sebagai upaya untuk mewujudkan kehidupan yang lebih baik telah menjadi kekuatan dan motivasi di balik gerakan global untuk membangun peradaban dunia yang lebih baik: apakah dari sisi kehidupan berdemokrasi, keadilan gender, keadilan lingkungan dan lain sebagainya. Gerakan ini ada di seluruh masyarakat, di Timur dan Barat, baik yang beraliran politik kiri maupun kanan, konservatif maupun liberal. Seperti telah dicatat Michael Edwards dalam bukunya *Civil Society*, pencarian masyarakat sipil Islam dalam masyarakat Muslim, masyarakat sipil di negara-negara komunis, dan berbagai tindakan kolektif untuk melindungi hak asasi manusia, gerakan feminis, dan gerakan lingkungan merupakan contoh gerakan global yang di arahkan oleh ide mengenai masyarakat sipil sebagai upaya mewujudkan masyarakat yang beradab (*civilized society*).¹⁵

Meskipun cendekiawan tidak selalu sepakat tentang apa yang dimaksud dengan masyarakat yang beradab, mereka telah terlibat dalam diskusi terkait masyarakat sipil sejak lama.¹⁶ Menurut Edward Shils, dalam masyarakat yang beradab, nilai-nilai seperti kesantunan berpendapat, berpikir dan bersikap moderat, mengedepankan kepentingan orang lain, serta toleransi penting untuk dikedepankan agar kehidupan yang lebih baik dan kepentingan serta kemaslahatan bersama terwujud¹⁷.

Dalam konteks Indonesia, masyarakat yang beradab (madani) dianggap sebagai masyarakat yang ideal yang berakar pada

tradisi Nabi Muhammad yang mengedepankan penghormatan kepada yang lebih lemah, toleransi, dan berjuang untuk mewujudkan kepentingan yang lebih besar dan untuk kemaslahatan bersama. Dalam istilah Islam, pencarian masyarakat yang baik juga dapat mengambil seperti mulai dari konsep *Baldatun Tayyibatun wa rabbun Ghafurun*, atau masyarakat yang baik yang diberkati oleh Tuhan dan negara yang adil dan makmur, atau masyarakat yang adil dan makmur. Muhammadiyah sebagai OMS yang besar dan Dompot Dhuafa merupakan contoh konkret di mana upaya untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik dan lebih sejahtera terus dilakukan.

Dari uraian tiga konsep masyarakat sipil di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep kehidupan berorganisasi dan berasosiasi merupakan wadah terciptanya masyarakat sipil, ruang publik menyediakan ruang untuk bergerak, membuat perubahan, dan konsep masyarakat yang beradab mengacu pada nilai-nilai dan norma keadaban yang harus dianut dan menjadi ruh berbagai gerakan perubahan dalam masyarakat.

C. Dompot Dhuafa: Visi, Misi, Dan Program¹⁸

Bagian ini menyoroti visi, misi dan program Dompot Dhuafa sejak didirikan pada tahun 1993. Pembahasan ini tidak akan menjelaskan setiap program DD sebelumnya, tetapi menyoroti beberapa bagian yang relevan dengan pembahasan DD sebagai OMS dan perannya dalam berbagai program pelayanan dan pemberdayaan masyarakat termasuk di bidang ekonomi, sosial, pendidikan, kesehatan dan penanganan dan pengelolaan bencana.

DD telah berkembang pesat dan menjadi organisasi besar dengan ribuan donator, volunteer, dan berhasil mengumpulkan dana yang besar untuk menopang berbagai kegiatannya. Seperti dilaporkan di website DD, misalnya pada tahun 2012 DD memiliki 50.000 donatur dan mendapat sumbangan public yang mencapai 250 miliar.¹⁹ DD telah memanfaatkan sumbangan

masyarakat Muslim guna mendukung pelbagai program mulai dari membantu keluarga miskin untuk berdaya secara ekonomi, memberikan beasiswa kepada siswa berprestasi, memberikan layanan kesehatan secara gratis kepada yang membutuhkan dan membantu mereka yang terkena bencana.

Seiring dengan pesatnya perkembangan DD, visi DD pun mulai mengalami perubahan ke arah yang lebih mengglobal. Dari visi yang masih bersifat lokal untuk membangun kemandirian masyarakat dengan memanfaatkan sumber daya lokal menjadi “terwujudnya masyarakat dunia yang berdaya melalui pelayanan, pembelaan dan pemberdayaan yang berbasis pada sistem yang berkeadilan”. Demikian pula dengan misi yang diemban untuk merangkul masyarakat dunia dalam rangka “mendorong perubahan tatanan dunia yang harmonis”. Sebagai wujud dari perubahan ini, DD telah mendunia dengan memberikan pelayanan kepada masyarakat internasional termasuk beberapa negara di Asia, Afrikan, Australia, Amerika dan Eropa dan memiliki beberapa perwakilan dan kantor cabang di beberapa negara mancanegara termasuk Australia, Jepang, Korea Selatan, Hongkong, dan Amerika Serikat.

Di antara program DD yang menonjol dan mengalami perubahan pesat adalah di sektor pemberdayaan ekonomi, kesehatan, dan pengelolaan bencana dan program kemanusiaan. Dari sisi pemberdayaan sosial dan ekonomi, DD telah mengembangkan jaringan misalnya dengan mendirikan Kampoeng Ternak dan Masyarakat Mandiri.²⁰ Program pemberdayaan ekonomi telah mengalami perkembangan tidak hanya dengan pemberian modal usaha dan pembibitan ternak, tapi juga sudah merambah pada program yang lebih berkelanjutan. Contoh perkembangan mutakhir adalah didirikannya Lembaga Pertanian Sehat (LPS) DD untuk mengembangkan penelitian di bidang pertanian; mendirikan Institut Kemandirian untuk memberikan beragam program pelatihan termasuk ketrampilan elektronik, otomotif, dan

kewirausahaan lainnya; serta yang lebih penting juga membuat program yang memberikan akses pada sumber pendanaan dalam program yang serupa dengan bank komersial tapi ditujukan untuk masyarakat tidak mampu.

Dalam program pendidikan, DD juga menyediakan beberapa jenis beasiswa dan pemberdayaan guru. Pendidikan merupakan sarana penting untuk memutus kemiskinan dengan memberikan akses dan kesempatan yang lebih besar untuk memperbaiki kehidupan dengan memperluas pengetahuan, keterampilan dan kreativitas seseorang. Selain program pendidikan, program kesehatan DD telah mengembangkan layanan kesehatan gratis di beberapa daerah termasuk di luar Jawa dan mendirikan Rumah Sakti Rumah Sehat Terpadu (RST).

Program unggulan DD lainnya adalah dalam penanganan bencana dan program kemanusiaan lainnya. Dalam penanganan bencana, DD telah mendirikan Disaster Management Center (DMC) yang menangani dan mengelola bencana yang terjadi baik di dalam maupun luar negeri seperti karena gempa bumi, tsunami, gunung meletus, kekeringan, angin topan, banjir, dan sebagainya. DMC dalam pelaksanaan tugasnya berpedoman pada tiga fase utama dalam pengelolaan kebencanaan, yaitu fase pra-bencana atau mitigasi misalnya melakukan kampanye untuk mengurangi resiko bencana; kedua, fase setelah terjadi bencana yang terdiri atas masa pemulihan/recovery seperti dengan langsung membantu korban bencana agar segera pulih dari trauma dan menjalani aktivitas sehari-hari; dan masa pembangunan kembali/rekonstruksi ditandai dengan pembangunan fisik seperti hunian sementara sampai pada terpenuhinya tempat tinggal permanen dan pembangunan fasilitas umum lainnya seperti sekolah dan sarana prasarana penunjang lainnya. Untuk program kemanusiaan di luar negeri, DD memberikan bantuan kemanusiaan kepada yang membutuhkan dengan mengutus tim khusus untuk memberikan bantuan yang paling dibutuhkan dan dengan

beraliansi secara strategis dengan lembaga internasional, regional, maupun lokal di kawasan bencana serta melakukan koordinasi dengan perwakilan Pemerintahan Indonesia di negara tersebut.

DD telah mengorganisasi ribuan volunteer (relawan) untuk membantu orang yang membutuhkan terutama pada saat bencana. Ada tiga jenis relawan, yaitu relawan umum adalah siapa saja bisa menjadi relawan untuk melakukan berbagai kegiatan DD yang tidak terlalu membutuhkan skill. Relawan umum terutama amat dibutuhkan pada saat bencana yang membutuhkan masa yang banyak. Kedua, relawan spesialis adalah volunteer yang menjadi relawan dengan spesialis tertentu seperti dokter dan perawat. Ketiga adalah relawan super merupakan relawan dari public figur seperti artis, cendekiawan, dan CEO serta tokoh masyarakat yang bisa mendorong orang lain untuk ikut serta mendukung program DD.

Selain keempat program utama di atas, dalam meningkatkan kesejahteraan, dalam rangka mendukung terlaksananya berbagai program, secara organisasi DD telah mendirikan beragam organisasi yang disebut jejaring DD. Pembentukan Jejaring ini adalah untuk memperluas agenda dan program DD dalam meningkatkan kemampuan DD untuk menjangkau berbagai segmen masyarakat miskin. Di antara jejaring DD yang saat ini berkembang adalah Kampoeng Ternak, Masyarakat Mandiri, Institut Kemandirian, Lembaga Pertanian Sehat, Disaster Management Center, dan Lembaga Pelayanan Masyarakat (LPM). Selain memiliki organisasi yang berada di bawah jejaring DD, secara strategis DD juga telah membangun kemitraan dengan beberapa perusahaan seperti Bank Danamon Syariah, Garuda Food dan PT Pupuk Kaltim Bontang, untuk melaksanakan program pemberdayaan masyarakat bagi petani, peternak dan kelompok perempuan.

D. Dompot Dhuafa dan Kontribusinya terhadap Masyarakat Sipil

Dari penjelasan di atas, DD merupakan organisasi masyarakat sipil dengan karakteristik sebagai organisasi nirlaba (*nonprofit*) yang memiliki kerangka hukum, independent atau terpisah dari pemerintah, mandiri, tidak mendistribusikan keuntungan kepada pendirinya, dan melibatkan partisipasi relawan dalam beberapa programnya. Visi, misi, dan program DD sejalan dengan tujuan banyak OMS di Indonesia yaitu memberikan pelayanan dan bantuan sosial serta melakukan pemberdayaan di berbagai sektor termasuk ekonomi, sosial, dan kebencanaan.

Namun demikian, dalam kerangka konsep masyarakat sipil, ada dua elemen penting yang juga perlu mendapat perhatian organisasi besar seperti DD, yaitu ketersediaan ruang publik dan upaya mencapai masyarakat yang berkeadaban (*civilized society*). Memberdayakan individu dan masyarakat merupakan langkah yang krusial yang harus diiringi oleh upaya yang berkelanjutan agar proses pemberdayaan untuk menyejahterakan masyarakat dapat berkelanjutan melalui dukungan terhadap ketersediaan ruang publik.

Saat ini, selain aktif program pelayanan dan pemberdayaan, gaung DD dalam melakukan advokasi kebijakan belum terlalu banyak terdengar. Sudah saatnya ada perubahan paradigma untuk mendukung peran-peran strategis demi menunjang keberlanjutan program pemberdayaan masyarakat. Dengan berinvestasi di tingkat makro dalam mendukung berbagai perubahan sosial seperti advokasi kebijakan UU terkait OMS seperti kebijakan Ormas dan insentif sektor swasta dalam mendukung OMS serta UU lain terkait program kesejahteraan dan kesehatan, DD akan memiliki pengaruh yang lebih besar baik secara langsung untuk para penerima program maupun untuk keberdayaan sektor OMS secara umum.

Dari sisi ketersediaan ruang publik dan pencapaian masyarakat madani, DD bisa berkontribusi dengan mendorong partisipasi yang lebih besar dari publik untuk membuat forum diskusi, seminar, lokakarya, kampanye media, dan buku, majalah atau publikasi jurnal. Berbagai forum bisa dibuat dengan berkolaborasi dengan OMS lain misalnya dalam memecahkan masalah kesehatan, pertanian, ekonomi dan isu sosial seperti pekerja anak, perlindungan orang dengan kebutuhan khusus, kekerasan dalam rumah tangga, lansia, angka kematian bayi dan ibu, tingkat penularan HIV-AIDS, dan perdagangan manusia. Melalui berbagai program ini, Dompot Dhuafa dapat memberikan kontribusi kepada masyarakat sipil dengan mendukung terciptanya ruang publik yang luas dan kebijakan yang ramah terhadap kaum dhuafa dan kelompok marjinal lainnya.

Lebih jauh, salah satu isu krusial yang dihadapi OMS yang memerlukan dukungan lewat advokasi kebijakan adalah penguatan untuk organisasi pendukung LSM termasuk menguatkan peran *grant-making* (pemberian grant kepada organisasi lain) dan melakukan kolaborasi dengan beragam OMS dan elemen masyarakat lainnya termasuk dengan pihak swasta. Dari sekian banyak OMS (atau yang sering disebut organisasi non-pemerintah atau lembaga swadaya masyarakat) dengan beragam program dan kegiatan pelayanan dan pemberdayaan, sebagian besar masih bergantung pada pendanaan internasional. Di sinilah salah satunya peran DD misalnya untuk menggerakkan kebijakan yang bisa mendukung keberlangsungan OMS yang ada dan bisa berdaya dengan sumber daya lokal. Ketika dana dari lembaga funding internasional berkurang, banyak dari OMS berganti isu, menutup kegiatan dan programnya, bahkan berhenti beroperasi.²¹ Selain itu, guna memperkuat sektor OMS, DD juga perlu membangun kemitraan dengan OMS lain yang sama-sama bergerak untuk memperjuangkan kaum lemah dan marjinal. Tujuan dari kemitraan dan kolaborasi ini adalah pengembangan masyarakat

sipil berbasis sumber daya lokal mandiri secara manajemen, takelola, dan pendanaan. Upaya ini dapat dilihat sebagai upaya DD untuk membantu OMS lain menuju kemandirian dan keberlanjutan dalam membangun masyarakat yang lebih baik.

E. Kesimpulan

Dompot Dhuafa telah membuktikan menjadi sebuah OMS yang kuat dari sisi pendanaan dan dalam memberikan pelayanan dan pemberdayaan sosial, ekonomi, pendidikan, dan kesehatan untuk meningkatkan kesejahteraan individu, keluarga dan masyarakat. Namun demikian, keberadaan OMS harus dibarengi dengan ketersediaan ruang publik yang luas dan upaya terus-menerus untuk mencapai masyarakat yang lebih baik (masyarakat madani). Dalam konteks ini, penting untuk menguatkan peran DD untuk ikut serta dalam menyediakan berbagai forum, menguatkan aspek pengetahuan melalui kajian, penerbitan, dan publikasi ilmiah lainnya. Selain itu, mendorong semakin kuatnya sektor OMS melalui advokasi kebijakan public terutama dalam aspek pendanaan organisasi, membangun kemitraan dan kolaborasi dengan beragam OMS dan organisasi pendukung sektor masyarakat sipil juga merupakan elemen penting untuk kemandirian dan keberlanjutan sektor ketiga (masyarakat sipil) di Indonesia untuk mewujudkan Indonesia yang lebih sejahtera dan lebih baik.[]

Catatan

- 1 Tulisan ini merupakan terjemahan dari artikel dari Jurnal Kultur berjudul *Dompot Dhuafa as Civil Society Organization* yang sudah disesuaikan untuk menjadi salah satu bab dari buku ini.
- 2 K. Helmanita, "Managing Islamic Philanthropy with Modern Management: The Experience of Dompot Dhuafa", dalam C. S. Basmualim et al, *Filantropi Islam & Pembangunan Sosial di Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Budaya UIN

- Syarif Hidayatullah dan Ford Foundation, Jakarta), 105-108. Lihat juga S. Abbas, “Pemberdayaan Masyarakat Miskin Melalui Investasi Sosial: Eksperimentasi Lembaga Pengelola Zakat”, di A Subhan & Y Kilun, *Islam Yang Berpihak: Filantropi Islam Dan Kesejahteraan sosial*, (Jakarta: Kerja sama antara Dakwah Press, CIDA, II-SEP, dan PIC, 2007), 16-21
- 3 <http://www.dompetdhuafa.org/>; terakhir diakses pada Oktober 2014
- 4 Menurut sebuah studi yang dilakukan oleh Synergos Institute, di antara 25 sumber organisasi masyarakat sipil yang dipelajari, DD adalah satu-satunya organisasi yang memiliki hampir 100 persen dana lokal sementara organisasi non-pemerintah lainnya sebagian besar tergantung pada lembaga bantuan internasional. (The Synergos Institute. 2002. *Natioal directory of civil society resources organizations, Indonesia. Series on foundation building in southeast Asia*. The Synergos Institute, New York. <http://www.synergos.org/knowledge/02/indonesiacsrdirectory.pdf>, diakses pada 5 augustus 2010, hal. 13. Studi yang dilakukan oleh Helmanita, melaporkan bahwa jika dalam tahun-tahun pertama DD telah mengumpulkan zakat kurang dari 100 juta rupiah, sepuluh tahun kemudian (tahun 2004), DD telah mampu mengumpulkan lebih dari 20 juta rupiah (K. Helmanita “*Managing Islamic Philanthropy & Social Development in Contemporary Indonesia*, (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Budaya UIN Syarif Hidayatullah dan the ford foundation, Jakarta), hal. 99.
- 5 Hasil diskusi dari Workshop NGO National and Service Centre (NSSC) di Jakarta, pada 10 Juni 2014
- 6 M. Edwards, *Civil Society*, (Malden, MA: Polity Press, 2004). Lihat juga Peter L. Berger dan J. Neuhaus, “*To Empower People*”, dalam V. A. Hodgkinson & M. W. Foley (eds.), *The Civil Society Reader*, (Hanover, NH: Tuft dipublikasikan oleh University Press of New England, 2003), 214
- 7 L. M. Solomon Salamon & H. K. Anheier, “*The International Classification of Nonprofit Organization: ICNPO-Revision1*”, Kertas Kerja dari proyek perbandingan sektor nirlaba John Hopkins, No. 19 (Baltimore: The John Hopkins Institute for Policy Studies, 1996), 7.

- 8 Salamon dan Anheier, *"The International Classification of Nonprofit Organization: ICNPO-Revision1"*, Kertas Kerja dari proyek perbandingan sektor nirlaba John Hopkins, No. 19, (Baltimore: The John Hopkins Institute for Policy Studies, 1996), 2-3.
- 9 R. D. Putnam, *"Tuning in, Tuning out"*, 665; Lihat Juga R. D. Putnam, R. Leonardi, & R. Nenetti, *"Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy"*, (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1993), 167-171.
- 10 R. D. Putnam, R. Leonardi, & R. Nenetti, *"Making Democracy Work"*, 176.
- 11 R. D. Putnam, *"Tuning in, Tuning out"*, 664.
- 12 R. D. Putnam, R. Leonardi, & R. Nenetti, *"Making Democracy Work"*, 90.
- 13 J. Keane, *"Civic Society: Old Image, New Vision"*, (Stanford California: Stanford University Press, 1998), 6; lihat juga M. Edwards, *"Civil Society"*, 6.
- 14 M. Edwards, *"Civil Society"*, 39.
- 15 M. Edwards, *"Civil Society"*, 39. Lihat juga J. Keane, *"Civic Society: Old Image, New Vision"*, (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), 23-31.
- 16 M. Edwards, *"Civil Society"*, 39; Lihat juga E. Shils, *"The Virtue of Civil Society"*, ini adalah teks kuliah pemerintah dan oposisi disampaikan pada Klub Atheneum pada 22 Januari 1991, 3.
- 17 E. Shils, *"The Virtue of Civil Society"*, 11-13.
- 18 Informasi terkait visi, misi, dan program DD yang dibahas dibagian ini diambil dari website DD: <http://www.dompetsdhuafa.org/>; Diakses pada Oktober 2014.
- 19 Seluruh informasi terkait DD bisa diakses melalui: <http://www.dompetsdhuafa.org>. Akses pada Oktober 2014.
- 20 Organisasi di bawah jejaring DD termasuk Kampoeng Ternak, Masyarakat Mandiri dan Lembaga Pelayanan Masyarakat (LPM-DD) dan Lembaga Pengembangan Insani (LPI-DD). Lihat <http://www.dompetsdhuafa.or.id>.
- 21 Kesimpulan terkait kesulitan dalam pendanaan OMS merupakan hasil dari wawancara penulis dengan beberapa OMS di Jawa Timur

dan Jambi dalam rangka penelitian awal untuk studi pelayanas dan studi NGO Nasional pada awal Juli 2014 yang didanai oleh Departemen Luar Negeri Australia (AusAID).

Menebar Kepedulian, Mendulang Nama: Pengalaman Komunitas Tionghoa Muslim di Yogyakarta Pascabencana

Rezza Maulana

A. Pendahuluan

Komunitas Tionghoa Muslim merupakan sebuah kelompok yang mempunyai posisi unik dalam masyarakat Muslim di Indonesia. Mereka bukan hanya menjadi minoritas di dalam kelompok etnisnya (Tionghoa), melainkan juga di dalam kelompok agamanya (Islam). Beban sejarah yang memisahkan antarkeduanya pada masa Kolonial, Tionghoa = Timur Asing dan Islam = pribumi, semakin menambah kompleksitas posisi mereka di antara dua kelompok.

Seiring dengan perubahan zaman pada masa pasca-Soeharto yang lebih terbuka dan demokratis, ditambah dengan menguatnya politik identitas etnis dan Islam politik, eksistensi komunitas Tionghoa Muslim juga mengalami dinamika yang lebih kreatif. Mereka tak hanya 'bermain' di arena kebudayaan (Tionghoa dan Islam), tetapi juga di arena sosial kemanusiaan (pascabencana). Lewat berbagai aksi sosial respons bencana di Yogyakarta, mulai dari pendirian posko, penyediaan bahan makanan, santunan

beasiswa, hingga pengajian, mereka berusaha membangun eksistensi sekaligus menjalankan syiar dan amal jariyah sebagai salah satu ciri pemeluk agama (Islam) yang taat.

Jumlah orang Tionghoa Muslim di Indonesia tidak diketahui secara pasti, selain belum ada penghitungan khusus juga tidak ada kategori etnisitas sekaligus agama dalam sensus penduduk nasional. Namun ada juga peneliti yang menaksir jumlah mereka sekitar 60.000 orang di seluruh Indonesia. Jika mengambil sampel kasus di Yogyakarta, jumlahnya ditaksir 8% dari keseluruhan jumlah penduduk Tionghoa di kota tersebut atau sekitar 800 orang.¹ Meskipun demikian, jumlah ini masih sementara karena hanya mendasarkan pada orang Tionghoa Muslim yang terlibat dalam sebuah organisasi (PITI)² dan individu – individu yang menunjukkan identitas diri.

Tulisan ini pun akan lebih difokuskan pada orang-orang Tionghoa Muslim yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam organisasi PITI. Selain karena organisasi ini menonjolkan identitas keislaman dan keTionghoan secara bersamaan, organisasi ini juga banyak menyerap kelas menengah dan pengusaha dari kalangan orang Tionghoa Muslim. Di mana mereka telah menjadi motor gerakan organisasi tersebut di pusat (Jakarta) dan di berbagai wilayah yang terdapat cabang organisasinya.

Menariknya adalah segelintir dari kelas menengah dan pengusaha tersebut tidak hanya menggerakkan roda organisasi tetapi juga berperan besar dalam ‘meluruskan’ stereotip yang berkembang sejak masa kolonial terhadap orang Islam (pribumi) yang miskin, hidupnya susah dan istrinya banyak. Selain itu, yang lebih penting adalah kelompok inilah yang telah menjadi motor gerakan kedermawanan sosial dari komunitas Tionghoa Muslim selama ini. Penanda awal kemunculan kelompok ini sekitar awal tahun 1980an dengan atribut bernama ‘Kontak Bisnis Ukhuwah Islamiyah’ yang salah satu tokohnya kita kenal sekarang sebagai ahli ekonomi Islam bernama M. Antonio Syafii.

Tulisan ini akan mengulas lebih banyak tentang aktivitas sosial komunitas Tionghoa Muslim, khususnya dalam merespons bencana alam. Pemahaman apa yang mendasari mereka melakukan aksi sosial kemanusiaan dan bagaimana sistem bekerjanya di lapangan. Serta apa saja kendala dan tantangan yang dihadapi selama ini. Untuk menyusun tulisan ini, penulis mendasarkan pada pengalaman penulis terlibat dalam berbagai kegiatan organisasi PITI, khususnya kegiatan sosial. Selain itu data juga bersumber pada hasil wawancara informal atau perbincangan lepas dengan pengurus serta anggota lain. Tak lupa penulis juga mengandalkan data sekunder yang berupa literatur terkait Tionghoa Muslim. Secara umum, data diambil di Yogyakarta (PITI Korwil Yogyakarta) karena ditempat inilah penulis paling lama dan intensif berinteraksi sejak tahun 2006 hingga sekarang (2013).

B. Kelas Menengah Tionghoa Muslim

Banyak sumber yang telah mencatat keberadaan orang-orang Tionghoa Muslim di Nusantara, paling populer adalah catatan asisten Laksamana Cheng Ho, Ma Huan, yang menceritakan bahwa sebagian orang Tionghoa di pesisir utara Jawa timur sudah memeluk Islam dan hidup dengan lebih layak. Kemudian adanya pemukiman Tionghoa Muslim yang mapan beserta masjidnya di Banten. Eksplorasi historis tentang orang Tionghoa Muslim dapat dibaca lebih jelas dalam beberapa tulisan para sarjana seperti: Denys Lombard & Claudine Salmon, De Graff dan Qurtuby.³

Di samping faktor keturunan, leluhur yang sudah Muslim, orang Tionghoa Muslim yang sekarang juga ada yang berasal dari pindah agama baru (mualaf). Meskipun tak banyak, gelombang baru tersebut kemudian banyak ditampung atau tertarik bergabung di organisasi PITI. Fenomena ini cukup santer di tahun 1970an dan 1980an seiring dengan gerakan dakwah dan asimilasi yang didorong oleh H. Junus Jahja.

Terlepas dari konteks politik masa itu (Orde Baru), setidaknya saat itu telah lahir kelas menengah dari kalangan Tionghoa yang masuk Islam. Di mana dewasa ini, angkatan mereka mulai berperan aktif dalam mengorganisir sesama Tionghoa Muslim dan berbagai kegiatan sosial kebudayaan, termasuk filantropi. Mereka antara lain; H. Masagung, Budyatna, M. Syafei Antonio, Max Mulyadi Supangkat, Syarif Tanudjaja, Jusuf Hamka, Jos Setomo, Alifudin el Islami dan Budy Setyagraha.

Seperti yang disinggung diawal tulisan bahwa kelas menengah ini kemudian merintis kontak bisnis sesama pengusaha untuk mengembangkan bisnis mereka dan membantu saudara sesama Tionghoa Muslim. Namun di samping itu, niat mereka adalah mengubah *image* bahwa masuk Islam bukanlah hal yang merendahkan derajat dan bernasib menjadi orang miskin. Usaha tersebut akhirnya mengarah pada pertemuan nasional antara pengusaha Tionghoa Muslim dengan organisasi Muhammadiyah dengan tajuk “Silaturahmi Muhammadiyah dan Pengusaha Nasional”.

Tapi menurut Pak Budy (Setyagraha) yang beberapa kali mengikuti pertemuan, usaha tersebut banyak menemui kendala karena sesama peserta justru saling bersaing. Menurutnya, situasi saat itu belum mendukung karena sebagian besar mereka masih pengusaha level sedang dan menengah sehingga kesibukan di Jakarta justru menambah beban pikiran dan kesibukan. Oleh karena itu, Pak Budy cenderung membangun unit usaha lokal yang dapat membantu wirausahawan lain dengan mendirikan BPR Syariah tahun 1994 yang didukung oleh tokoh-tokoh Muhammadiyah di Yogyakarta.

C. Aktivitas Sosial Tionghoa Muslim

Seperti halnya orang Tionghoa pada umumnya yang dianggap sebagai golongan kelas borjouis yang mempunyai harta berlimpah, orang-orang Tionghoa yang baru masuk Islam pun sering

didatangi oleh warga sekitarnya untuk dimintai uang sumbangan pembangunan masjid atau peringatan hari besar agama dengan harapan besar. Bagi yang sudah sukses bisnisnya, sumbangan dana untuk renovasi masjid pun tidak masalah. Seperti yang pernah saya alami ketika mewakili organisasi PITI mengurus permintaan sumbangan renovasi tempat wudhlu dan pagar sebuah masjid di Wonosari, Kab. Gunung Kidul (2005). Takmir masjid tersebut mengenal Pak Budy Setyagraha lewat surat sebuah tulisan di surat kabar dan mengirim proposalnya ke alamat toko. Setelah cek kebenaran pihak yang mengajukan dan lokasinya, beberapa minggu kemudian dana dicairkan – meski tak memenuhi nominal permintaan.

Dalam sebuah perbincangan dengan Ibu Hwa⁴ tiga tahun yang lalu, kejadian seperti di atas terkadang menjadi beban bagi para muallaf yang berasal dari golongan biasa saja atau yang sama sekali mulai dari nol. Mengapa bisa demikian, karena beberapa warga PITI ada yang harus keluar dari zona mapan ekonomi setelah diketahui *convert* oleh keluarga besarnya (Tionghoa) dan dihilangkan fasilitas yang sebelumnya diterima. Oleh karena itu, ia menilai bahwa stereotip seperti itu harus disingkirkan jauh-jauh dengan meningkatkan interaksi dan komunikasi berbagai cara.

Untuk persoalan di atas mereka (PITI) menggunakan kesamaan identitas agama (Islam) dengan penduduk mayoritas sebagai media komunikasi dalam bermacam bentuk kegiatan, misalnya: pengajian bersama di masjid kampung atau buka puasa bersama anak yatim. Selain itu, interaksi dengan masyarakat umum dilakukan secara rutin dalam bentuk perayaan bersama hari besar keagamaan dalam bentuk pengajian umum seperti peringatan Isra' Mi'raj dan Idul Fitri. Berdasarkan pengalaman penulis ketika mengikuti sebuah kegiatan bersama, memang cukup signifikan dalam proses saling mengenal dan memahami. Sambutan pengurus PITI tentang seluk beluk organisasi dalam

setiap kesempatan mampu memberi informasi yang cukup kepada publik.

Tak hanya sebagai media interaksi dan komunikasi, kegiatan bersama bernapas keagamaan tersebut juga menjadi bagian dari kegiatan amal *sedekah* jariyah terhadap masyarakat yang membutuhkan. Misalnya ketika buka puasa bersama anak yatim, mereka juga memberi santunan berupa sembako dan sejumlah uang. Praktik ini sangat mudah dipahami karena menyangkut dengan pemahaman mereka terhadap nilai ajaran Islam untuk bersedekah. Dengan bersedekah, mereka berharap mendapatkan pahala dan memperlancar jalan rejekinya, termasuk membersihkan hartanya saat mengeluarkan zakat Idul fitri. Bahkan Ibu Sioe Fen⁵ menganggap bahwa kerugian materi yang dialaminya saat kurang lancarnya penyelenggaraan perayaan budaya yang diketuai pun sebagai sedekah. Sudut pandang terakhir ini menunjukkan adanya sedikit perbedaan dengan pemahaman umum mengenai sedekah.

Sedangkan pemahaman sedekah sebagai kewajiban agama tersebut sebenarnya mempunyai kesamaan pemahaman dengan praktik filantropi yang dilakukan oleh kelompok Tionghoa Kristen di Indonesia. Konglomerat Tionghoa di Indonesia, Mochtar dan James Riady misalnya, yayasan amal sebagai bagian dari praktik pemahaman etika protestan. Sehingga sekolah dan perguruan tinggi (Pelita Harapan) yang mereka bangun juga menerapkan nilai-nilai dan disiplin Kristiani yang ketat. Sedikit berbeda dengan Ciputra, pendidikan yang ia dorong justru dilengkapi dengan peningkatan kemampuan untuk berwirausaha (*entrepreneurship*).

D. Sosialisasi dan Representasi Harga Diri

Di sisi lain, identitas etnis yang mereka sandang juga membawa kesadaran diri untuk memberi bantuan sebagai salah satu bukti kepedulian sosial dan rasa keindonesiaan mereka menjadi bagian dari masyarakat Indonesia. Hal ini sangat terkait dengan isu

'masalah Cina' yang muncul diawal masa Orde Baru, di mana orang Tionghoa diragukan rasa cinta tanah air pada Indonesia. Mereka dianggap hanya mencari keuntungan ekonomi belaka, hidup terpisah dari masyarakat dan lari ke luar negeri (beserta hartanya) jika terjadi kekacauan negeri.

Dalam hal ini, komunitas Tionghoa Muslim (PITI) sering kali bekerja sama dengan paguyuban Tionghoa yang lain yang menjamur pasca-Orde Baru.⁶ Di Yogyakarta, PITI beberapa kali bekerja sama dengan paguyuban Bhakti Putera⁷ menyelenggarakan pemeriksaan dan pengobatan gratis bagi warga di sekitar Pasar Kranggan dan Gandekan (sebelah barat Jl. Malioboro). Pemilihan lokasi dapat dipahami karena dua daerah tersebut merupakan salah satu kantong pemukiman orang Tionghoa di Yogyakarta, walaupun tidak semua orang Tionghoa Muslim tinggal di sekitar daerah tersebut (tempat tinggal Tionghoa Muslim menyebar). Sehingga dengan penyelenggaraan kegiatan tersebut, warga lokal dapat melihat bahwa orang-orang Tionghoa pada umumnya yang tinggal bertetangga dengan mereka benar-benar mempunyai kepedulian dan rasa kebersamaan.

Proses komunikasi tidak berhenti begitu saja setelah kegiatan sosial selesai, biasanya mereka mengundang wartawan atau mengirim langsung *press release* ke Surat Kabar lokal. Namun sejak menjamurnya surat kabar Tionghoa diberbagai kota pasca-Orde Baru, komunitas Tionghoa di Yogyakarta pada umumnya, termasuk PITI, juga mulai muncul dalam halaman khusus berita komunitas Tionghoa yang ada di surat kabar lokal seperti harian *Bernas*, *Harian Jogja* (Harjo), *Radar Jogja* dan *Merapi*⁸. Menurut catatan di atas, berita tentang kegiatan sosial komunitas Tionghoa merupakan berita yang paling sering dimuat dan cenderung menampilkan foto-foto seremonial tokoh Tionghoa atau pengurus paguyuban (*elite*). Studi kasus ini juga mencerminkan bahwa pelbagai macam aksi sosial tak hanya menjadi media sosialisasi positif tetapi juga menjadi media dari elit Tionghoa untuk

mendongkrak publisitas nama dan gengsi. Motif ini juga serupa dengan temuan Hoon yang terjadi pada alasan pendirian yayasan amal para konglomerat Tionghoa di Indonesia.

E. Sesama Muslim itu bersaudara

Setelah terjadi bencana tsunami di Aceh, komunitas Tionghoa Muslim di Yogyakarta tidak tinggal diam dan segera melakukan beberapa kegiatan sosial sebagai rasa solidaritas. Saat itu ketua PITI⁹ dalam sambutan buka puasa bersama di sebuah asrama mahasiswa Aceh, menegaskan bahwa membantu korban bencana di Aceh seperti halnya membantu saudara seiman. Kuatnya identitas dan budaya keislaman di Aceh telah menjadi referensi untuk memposisikan diri setara dengan umat Islam yang lain.

Mengingat terbatasnya jaringan untuk menyalurkan bantuan ke Aceh, komunitas hanya menggelar buka puasa bersama serta pemberian bantuan uang bagi mahasiswa Aceh yang tinggal di asrama terdekat. Memang ada asrama mahasiswa Aceh (asrama *Cut Nyak Dien* di Sagan) yang menjadi pusat penyaluran bantuan, namun karena pertimbangan untuk sekaligus sosialisasi maka memilih asrama Aceh yang dekat dengan tempat tinggal salah satu warga PITI yang beralamat di Jl. Kyai Mojo, arah Godean.

Jumlah dana yang disalurkan tidak banyak, karena sumber dana berasal dari kantong pribadi yang mana rata-rata hanya pegawai atau pengusaha biasa. Paling besar tentunya dari warga PITI yang jadi pengusaha sukses seperti misalnya Pak Budy Setyagraha. Dalam kegiatan sosial yang lain pun juga demikian, di mana dana pribadi menjadi penggerak dan di atasnamakan organisasi. Contohnya aksi sosial pascagempa bumi di Bantul dan letusan Gunung Merapi di Sleman.

F. Peduli Bantul dan Merapi

Peristiwa gempa di Bantul akhirnya membawa PITI Yogyakarta untuk menjadi penyalur dana bantuan dari luar kota. Sumber

dana terutama berasal dari kolega bisnis dan perusahaan rekanan ketua PITI yang saat itu masih dipegang oleh Hj. Lie Sioe Fen (usaha beliau adalah penyalur bahan bangunan dan mempunyai sebuah toko bangunan). Dana lain berasal dari kiriman komunitas Tionghoa Muslim (PITI) yang tersebar di pelbagai provinsi. Untuk memperlancar proses penyaluran bantuan, PITI membuka posko di sebuah kampung di Kecamatan Pleret yang merupakan salah satu daerah yang rusak parah. Pemilihan lokasi posko ini mempertimbangkan faktor adanya kenalan terpercaya dari salah satu warga PITI sehingga kehadiran orang-orang dengan identitas keTionghoan di kampung tersebut terjamin keamanannya.

Di masa tanggap darurat selama sebulan pertama, posko ini menyediakan ratusan nasi bungkus untuk warga sekitar. Selain itu, mereka juga menggelar pengajian umum sebagai salah satu media *healing* warga yang sedang tertimpa musibah. Dan seperti biasa, dalam acara pengajian ini komunitas menyumbang beberapa rupiah untuk bantuan dana pendidikan anak-anak korban bencana.

Selain sebagai kesadaran moral dalam beragama, komunitas juga memanfaatkan kesempatan ini sebagai pengenalan diri keberadaan orang Tionghoa yang beragama Islam di pelosok desa. Di samping itu, aktivitas tersebut juga bisa menjadi arena kontestasi dengan berbagai organisasi Tionghoa yang lain di Yogyakarta dalam hal kebaikan. Karena setelah gempa muncul sebuah organisasi sosial baru yang merupakan gabungan dari berbagai komunitas Tionghoa di Yogyakarta bernama Yayasan Persaudaraan Masyarakat Jogjakarta atau disingkat menjadi YPMJ. Organisasi ini dibentuk sebagai respons dari himbuan Sri Sultan Hamengku Buwono X sebagai Gubernur DIY kepada komunitas Tionghoa untuk terlibat dalam hal sosial kemanusiaan. Salah satunya untuk membantu sesama warga Jogja yang sedang tertimpa bencana. Oleh karena itu, organisasi ini banyak dihuni oleh

pengusaha - pengusaha Tionghoa lokal termasuk H. Budy Setyagraha dari PITI.

Kondisi yang hampir mirip terulang ketika terjadi letusan Gunung Merapi tahun 2011. Komunitas Tionghoa Yogyakarta (YPMJ) banyak berkontribusi dalam menyediakan bahan makanan di posko pengungsian, termasuk PITI Yogyakarta. Kali ini PITI tidak membuka posko sendiri karena model pengungsian berbeda dan sudah disiapkan oleh pemerintah daerah. PITI Yogyakarta hanya mengambil posisi sebagai penyalur atau membantu distribusi bantuan dari luar daerah terutama Dewan Pengurus Pusat PITI dan beberapa Korwil.

Pengalaman menarik yang penulis temui saat distribusi bantuan tersebut adalah menghilangnya (dibajak; dicuri) 1 truk pengangkut yang penuh dengan beras, mungkin ditaksir secara rupiah mencapai 300 juta, ketika ditengah perjalanan dari posko ke posko. Peristiwa munculnya orang-orang tak bertanggungjawab ini dinilai sebagai akibat menggunakan jasa penyewaan truk angkut yang kurang dikenal oleh warga PITI. Oleh karena itu, akhirnya 2 truk yang lain disertakan dalam kendaraan seorang relawan PITI yang salah satunya penulis sendiri.

Untuk lokasi pengungsian yang menjadi tujuan distribusi bantuan, PITI menggunakan jaringan dari posko Masjid Jogokaryan, Krpyak di mana beberapa relawannya dikenal baik oleh pengurus PITI Yogyakarta. Selain itu, tujuan distribusi juga mengarah pada lokasi pengungsian yang populer seperti Stadion sepak bola Maguwoharjo Sleman. Pilihan ini juga bisa diindikasikan sebagai cara untuk merepresentasikan diri sejajar dengan kelompok Tionghoa lain yang membantu dalam jumlah besar.

G. Kesimpulan

Menurut beberapa catatan, sikap kedermawanan orang Tionghoa sudah melekat dalam ajaran-ajaran China seperti Konfusianisme, Buddha dan Tao. Sikap dermawan ini menurut Confusius

dan Mencius adalah karakter pembeda manusia dan sebagai salah satu dasar yang dimiliki oleh bangsawan atau orang unggul. Hal itu sudah tertanam sejak masa Dinasti Chou (1050-256 bc). Namun di China, sikap kedermawanan ini justru ditekankan pada nilai kolektif ke dalam seperti keluarga, klan, komunitas dan sekampung.

Orientasi dan ikatan ke dalam ini sering disebut juga sebagai kongsi (*guanxi*) atau koneksi pribadi. Oleh karena itu, modal penting membuat jaringan adalah kedekatan. Dalam konteks orang Tionghoa Muslim, kesamaan agama merupakan modal kedekatan satu sama lain. Tetapi tidak hanya itu, unsur kepercayaan (*trust*) juga berperan penting dalam pengambilan keputusan. Meskipun sesama agama, tapi sudah tidak dipercayai maka semuanya tak mungkin berjalan beriringan.

Faktor lain yang menjadi pembeda adalah perbedaan generasi antara golongan tua dan muda. Golongan tua cenderung mengandalkan kemampuan diri dan kelompoknya dalam mengumpulkan sumber daya. Sedangkan golongan muda lebih terbuka terhadap bantuan dan kerja sama dari luar kelompok. Perbedaan kecil antara dua generasi ini penulis temukan ketika ikut membantu program bakti sosial yang seluruhnya dikordinasikan anak muda Tionghoa Muslim, yang mana mereka juga menerima bantuan pihak luar lewat pengumuman (rubrik surat pembaca) yang mereka pasang di sebuah surat kabar lokal. Ikatan dan jaringan yang dibangun oleh golongan muda pun lebih cair, artinya mereka tidak hanya berkuat dengan komunitas sendiri (sesama Tionghoa Muslim) tetapi juga bergaul dengan komunitas lain yang lebih beragam.[]

Catatan

- 1 Lihat Zuang Wubin, *Chinese Muslim in Indonesia* (2009) diunduh dari www.last-harbour.com tanggal 26 Februari 2013; Fahmi Rafika

- Perdana, *Integrasi Sosial Muslim Tionghoa: Studi Atas Partisipasi PITI Korwil Yogyakarta dalam Proses Pembauran* (Yogyakarta: Mystico, 2008)
- 2 PITI singkatan dari Persatuan Islam Tionghoa Indonesia d/h Pembina Iman Tauhid Islam. Beberapa studi tentang organisasi ini bisa lihat tulisan Rubaidi, *Cina Muslim: Telaah tentang Perkembangan Pembina Iman Tauhid Islam*, Tesis Master, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1999. Untuk di Yogyakarta lihat tulisan Fahmi Rafika Perdana, *Integrasi Sosial Muslim Tionghoa: Studi Atas Partisipasi PITI Korwil Yogyakarta dalam Proses Pembauran*. Yogyakarta: Mystico, 2008 dan Rezza Maulana, *Tionghoa Muslim/Muslim Tionghoa Selanjutnya*, Yogyakarta: Impulse-Kanisius. 2010.
 - 3 Selanjutnya baca Claudine Salmon and Denys Lombard, "Islam and Chineseness", *Jurnal Indonesia*, Vol/57. (1994), 115-131 (1994); H.J. De Graff, et al, *Cina Muslim di Jawa Abad XV dan XVI: Antara Historisitas dan Mitos*, cet.2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004); Sumanto Al Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa* (Yogyakarta: Inspeal-INTI, 2004).
 - 4 Mantan sekretaris PITI Korwil Yogyakarta, tapi setahun yang lalu beliau telah wafat.
 - 5 Mantan ketua PITI Korwil Yogyakarta periode 2003 – 2011. Perbincangan informal setelah pelaksanaan sebuah acara budaya Tionghoa tahun 2007.
 - 6 Lihat Susan Mary Giblin, "Being Chinese and Indonesian: Chinese Organisations in Post-Soeharto Indonesia," *Ph.D Dissertation*, unpublished, University of Leeds, 2003.
 - 7 Paguyuban Tionghoa yang muncul di Yogyakarta akhir Orde Baru, salah satu pendirinya Pak Budy Setyagraha. Kemudian kemunculannya diikuti kelahiran berbagai organisasi sosial Tionghoa dan marga Tionghoa yang jumlahnya sampai 14 buah. Lihat Rezza Maulana, *Tionghoa Muslim/Muslim Tionghoa Selanjutnya*, (Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2010).
 - 8 Halaman khusus berita Tionghoa di harian ini berjudul 'wo ai ni' dan mulai terbit februari 2013. Sedangkan yang lain sudah mendahului beberapa tahun sebelumnya. Lebih detil tentang halaman khusus berita Tionghoa di Yogyakarta dapat melihat tulisan saya

(2012) yang berjudul “Halaman Khusus Berita Komunitas: Pengamatan Awal tentang ‘Pers Tionghoa’ di Yogyakarta Pasca-Orde Baru” makalah dipresentasikan dalam *1st International Conference Of Media, Communication and Culture*, Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta - Universiti Sains Malaysia.

- 9 Ketua saat itu adalah Hj. Lie Sioe Fen, istri dari H. Budy Setyagraha.

Pandangan Islam tentang Perlindungan terhadap Kaum Marjinal dan Korban Konflik

Abdul Muhaimin

A. Pendahuluan

Bahasa kemanusiaan adalah ajaran universal dan menjadi pesan umum seluruh agama di dunia. Namun, kesulitan terbesar untuk menampilkan wajah kemanusiaan agama-agama pada era global saat ini justru datang dari kalangan pemeluk agama yang terus terlibat dalam pertikaian panjang dan dendam menyejarah inter dan antarkelompok-kelompok agama, baik pada tingkat lokal, regional, nasional bahkan internasional.

Keadaan umat Islam saat ini terasa sangat menyedihkan. Kemunduran secara fisik terjadi di mana-mana karena mayoritas mereka hidup di bawah garis batas kemiskinan mutlak dan terjangkiti sikap mental yang tidak sehat dalam merespons arus modernitas. Munculnya berbagai kelompok gerakan Islam yang ingin mengembalikan zaman keemasan Islam seperti pada masa Rasulullah dan ulama salaf—dalam bentuknya yang sangat formalistik dan terkesan narsistik—menyebabkan kesempurnaan ajaran Islam tentang kemanusiaan semakin jauh dari kenyataan.

Islam menempatkan manusia pada kedudukan kemakhlukan tertinggi dalam penciptaannya sebagaimana termaktub dalam

Al-Quran sebagai *ahsanut taqwim*. Manusia dikaruniai kelebihan oleh Allah berupa organ tubuh yang lengkap dan saling melengkapi, kemudian disempurnakan dengan akal budi serta perasaan yang mampu mengembangkan potensi diri manusia yang seolah-olah tidak ada batasnya.

Eksistensi manusia mendapat penghargaan final sebagai ciptaan Allah yang paling dimuliakan sebagaimana dalam surah al-Isra' ayat 70:

Dan pastilah sungguh benar-benar kami muliakan anak cucu-cucu Adam.

Jika kita cermati ayat tersebut, terdapat 3 (tiga) suku kata penekanan berupa *Lam* taukid, yang artinya *pastilah*, *Harfut* taukid yaitu lafal *Qad* yang artinya *sungguh-sungguh* dan diperkuat dengan kata kerja berbentuk *fi'l madhi* dengan tasydid yang menunjukkan makna taukid (*stressing*) juga. Ayat di atas merupakan dasar yang paling final menyangkut jaminan Islam terhadap persoalan kemanusiaan. Manusia—siapa pun—*harus dihormati hak-haknya tanpa boleh dibatasi oleh perbedaan bersifat fisik ataupun nonfisik*. Semua manusia memiliki hak hidup, hak berbicara dan berpendapat, dan hak lainnya. sebagaimana tercakup dalam deklarasi hak asasi manusia. Hanya saja perlu dicatat bahwa semua hak yang dimiliki manusia itu adalah anugerah Allah sehingga tidak boleh bertentangan ketentuan Allah. (1)

Selanjutnya, Islam memberikan kedudukan/kuajiban kepada manusia sebagai pengganti Allah (Khalifah) di muka bumi, sebuah fungsi kemasyarakatan yang mengharuskan kaum muslim untuk senantiasa memperjuangkan dan melestarikan cita-cita hidup kemasyarakatan yang mampu menyejahterakan manusia secara menyeluruh dan tuntas. Dengan demikian, kaum muslim diharuskan menentang pola kehidupan yang eksploitatif, tidak manusiawi serta tidak berasaskan keadilan. (2)

Di dalam Al-Quran secara eksplisit kalimat Khalifah terdapat dalam 2 ayat . Ayat pertama termaktub dalam surah Al-Baqarah ayat 30 yang artinya: *Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat:*

“Sesungguhnya Aku akan menjadikan seorang khalifah di muka bumi”.

Firman Allah tersebut merupakan mandat Tuhan kepada manusia untuk mengatur kehidupan di bumi, sesuai dengan ketentuan hukum Allah yang tertulis dalam kitab-kitab yang diturunkan kepada Rasul-Nya dan sesuai dengan hukum alam dengan segala rentetan sejarahnya sebagai ayat kauniyah yang menjadi sunnatulloh.

Peran kekhalifahan dalam kaitan ayat ini berlaku umum bagi setiap orang/manusia dan lebih dimaknai sebagai kepemimpinan religius untuk menata kehidupan manusia agar tidak berbuat kerusakan di bumi. Setelah Rasulullah wafat, secara aklamasi para sahabat mengangkat Abu Bakar sebagai pengganti Muhammad dalam memimpin umat Islam sepeninggal beliau dan disebut sebagai khalifah I, kemudian secara berturut-turut model kekhalifahan dikenal dalam bentuk pemerintahan Islam hingga berakhirnya khilafah Turki Utsmani pada 1924. Dalam pengertian yang lebih spesifik, Khalifah berarti pemimpin kelompok keagamaan yang memiliki otoritas untuk menata kehidupan keagamaan dilingkungan internal kelompok tersebut.

Sebutan khalifah juga dikenal di kalangan pengikut aliran tarekat tertentu yang mengangkat seorang pemimpin spiritualnya (mursyid) sebagai khalifah. Model kepemimpinan religious semacam ini juga diadopsi oleh kelompok Ahmadiyah Qodiyani yang menjadi ikutan kaum ahmady dalam menjalankan kehidupan sosial dan keagamaannya. Konsep kekhalifahan Al-Quran, juga diadopsi secara kultural oleh Raja Mataram Islam dengan

sebutan Sayyidin Panata Gama Kalipatullah, sebagai sosok panutan kawulo Mataram dalam kehidupan agama dan budaya di wilayah kekuasaan kerajaan Mataram Islam. Kepiawaian pendi-ri dinasti Mataram Islam dalam melakukan rekayasa kebudaya-an menghasilkan konsep kekhalifahan yang mampu berakulturasi dalam kehidupan negara-bangsa, meski saat ini konsep dan im-plementasi kekhalifahan model Mataram Islam tidak jelas.

Ayat kedua tentang khalifah tercantum pada surah ash-Shad ayat 26 yang artinya: “Hai Dawud, sesungguhnya kami (Allah) menjadikan kamu khalifah di muka bumi, maka berhukumlah di antara manusia dengan *keputusan yang haq*, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan kamu dari jalan Allah”.

Kata-kata khalifah dalam ayat ini secara khusus menun-juk penobatan Dawud menjadi raja Israel melalui firman, agar Dawud menjalankan tugas kekhalifahan dengan cara-cara yang haq. Dalam konteks kehidupan hukum saat ini, ayat tersebut sa-ngat menarik kita kaji, karena firman Allah tersebut mengguna-kan kata *Al-Haq* bukan dengan kalimat adil sebagaimana lazim-nya dalam dunia hukum positif. Menurut keterangan beberapa kitab tafsir, terminologi hukum yang *haq* berbeda dengan peng-ertian hukum yang *adil*. Karena keadilan dalam konteks kekua-saan yang dipegang seorang raja cenderung bersifat politis dan sangat ditentukan oleh kepentingan penguasa sehingga menyim-pang dari kriteria haq. Ibnu Asy-Syura dalam tafsirnya, *At-Tahrir wat-Tanwir*, menyatakan bahwa hukum yang haq pasti memenu-hi keadilan serta memperoleh legalitas syar‘i/agama karena sa-ngat memperhatikan nilai-nilai transendental, sedangkan yang dianggap adil belum tentu haq karena sering kali hanya sekadar pemenuhan prosedur hukum. Adapun dalam kitab tafsir *Khazîn* diterangkan bahwa Al-Haq adalah hukum Allah sebagaimana ru-musan di awal tulisan ini, sedangkan adil adalah yurisprudensi

dengan berdasarkan hukum Allah sehingga pasti memenuhi asas keadilan.

Pada masa Rasulullah saw., kehidupan yang sangat humanis itu tercermin dalam peristiwa Hijrah Nabi beserta sahabatnya di Madinah tanpa sempat membawa bekal apa pun. Kedatangan Muhajirin tersebut bukan sekadar disambut dengan senang hati, bahkan kaum Anshar yakni penduduk Madinah rela membagikan harta dan tanah mereka untuk tempat tinggal kaum Muhajirin. Peristiwa tersebut diabadikan dalam Al-Quran surah al-Hasyr ayat 9:

Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman sebelum mereka, mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka. Dan mereka tiada menaruh keinginan dalam hatinya terhadap apa yang diberikan kepada mereka; dan mereka mengutamakan (orang lain), atas diri mereka sekalipun mereka memerlukannya. Dan barang siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, merekalah orang-orang yang beruntung. (3)

Jaminan kemanusiaan yang paling sempurna ditampilkan para pemikir Muslim tertuang dalam 5 (lima) jaminan dasar yang menjadi tujuan syariat Islam sebagai ajaran yang memiliki nilai-nilai universal. Jaminan dasar tersebut diberikan kepada warga masyarakat, baik per orangan maupun sebagai kelompok. Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutubal-fiqhiyyah*) yang dikenal sebagai *Maqasid as-Syariah*, yaitu lima jaminan dasar yang meliputi: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama, (3) keselamatan keluarga dan keturunan, (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum, dan (5) keselamatan profesi. namun hingga saat ini yurisprudensi Islam justru ditafsirkan secara literal

sebagai justifikasi berlangsungnya suatu rezim feodal, kekerasan, dan teror. Sementara itu, tauhid yang menjadi basis paling fundamental agama penerapannya hanya justru mengingkari kebesaran Tuhan dan mengotori kesucian agama karena menjadikan seseorang seolah-olah mewakili Tuhan dengan otoritas kewenangan yang melebihi kekuasaan Tuhan.

B. Agama dan Bencana

Dalam sejarah kitab suci agama-agama, bencana selalu dikaitkan dengan kutukan atau kemarahan Tuhan atas penyimpangan perilaku manusia. Punahnya kehidupan pascabanjir besar zaman Nabi Nuh a.s. dan tragedi kehancuran kota Sodom dan Gomorrah berkisah tentang kehancuran kaum Nabi Luth As sebagai azab Allah paling dahsyat yang dikisahkan dalam Al-Quran karena melakukan praktik homoseksual. Menurut kitab Perjanjian Lama, kaum Nabi Luth ini tinggal di sebuah kota bernama Sodom, sehingga praktik homoseksual tersebut disebut sodomi. Runtuh dan terjungkalnya kota itu ke dalam laut, dikisahkan dalam Al-Quran: *Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri kaum Luth itu (terjungkir-balik sehingga) yang di atas ke bawah, dan Kami hujani mereka dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi.* (Hud: 82).

Demikian pula punahnya peradaban akibat banjir besar pada zaman Nabi Nuh adalah wujud kemurkaan Tuhan atas keingkaran keluarga dan kaumnya setelah ajakan2 (dakwah) selalu diabaikan. Perilaku munkar yang diperlihatkan umat N. Nuh As kemudian dikutuk/azab oleh Allah sebagaimana firman Allah:

Dan tidak adalah Tuhanmu membinasakan kota-kota, sebelum Dia mengutus di ibukota itu seoreng rasul yg membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka; dan tidak pernah (pula) Kami membinasakan kota-kota; *kecuali penduduknya dalam keadaan melakukan kezaliman.* (Al-Qashash: 59)

“Dan difirmankan: “Hai bumi telanlah airmu, dan Hai langit (hujan) berhentilah,” dan airpun disurutkan, perintahpun diselesaikan dan bahtera itu pun berlabuh di atas bukit Judi, dan dikatakan: “*Binasalah orang-orang yang zalim .*” (QS. Hud: 44)

Gari Stern dalam bukunya *God intervene? How Religion Explains Natural Disasters* berusaha menyelidiki bagaimana respons berbagai tokoh agama terhadap bencana tsunami yang melanda Aceh tahun 2004 dengan mewawancarai tokoh-tokoh agama Islam, Hindu, Kristen, Katolik, Buddha, dan Yahudi. Stern ingin mengetahui berbagai pendapat tentang keterlibatan Tuhan atau kekuatan ilahiah lainnya dalam setiap bencana. Berikut petikan wawancara yang dilakukan oleh Gary Stern kepada tokoh-tokoh agama:

1. Azizan Abdul Razak, ulama muslim dari Malaysia: “Tsunami merupakan pesan atau peringatan dari Tuhan bahwa Dialah yang menciptakan dunia dan Dia juga yang bisa menghancurkannya.”
2. Pandit Harikrishna Shastri pendeta Hindu dari India: “Bencana itu disebabkan oleh kungkungan kejahatan atau keburukan sangat besar yang dilakukan oleh manusia di muka bumi”.
3. Rowan William uskup agung Canterbury: “Tidakkah kita sadar bahwa Tuhan telah merencanakan sesuatu dengan dengan beberapa tingkatan proses sebab akibat”.
4. Rev. Albert Mohler. Presiden southern theological Seminary: “Tsunami merupakan peringatan Tuhan akan penghakimannya.”
5. Suhardi korban tsunami Aceh: “Semua ini merupakan perbuatan dan kehendak Tuhan, karena Tuhan sedang marah.”

Bencana besar yang beruntun terjadi di seantero wilayah Indonesia selalu dimaknai dalam *tafsir teologis* yang

menghubungkan gejala alam sebagai “ujian” Tuhan untuk mengukur keteguhan religiositas manusia. Bahkan, tokoh besar Muhammadiyah, Syafii Maarif meski bernada politis, juga menghubungkan bencana dengan kebobrokan moral bangsa. Dia mengatakan, “Suasana moral bangsa ini semakin hari semakin rapuh. Pukulan sejarah atas tubuh dan jiwa bangsa ini datang hampir tanpa henti-hentinya. Namun, apakah pukulan-pukulan itu dapat menggugah hati nurani untuk melepaskan diri dari dosa dan dusta yang telah bertimbun-timbun kita lakukan? Atau kita tetap akan memalingkan muka dari kebenaran dan keadilan? Kita akan terus bersuara sampai bangsa ini siuman dari segala dosa dan dusta yang telah kita peragakan begitu lama dengan korban yang cukup banyak, dan tidak jarang dengan memakai kutipan-kutipan sakral serta jubah agama, seakan-akan Tuhan bisa kita seret kesana-kemari menurut selera rendah kita. Semoga agama yang kita pahami dan laksanakan secara tulus akan mendorong kita untuk tampil sebagai umat yang memiliki kearifan sejarah. Semoga kita tidak mengulang dosa dan dusta pada masa yang akan datang, supaya bangsa ini tidak terlalu berat memikul beban sejarahnya”.

Persepsi senada juga disampaikan oleh Ketua PBNU, Hasyim Muzadi. Menurut Muzadi, “Kemampuan moral individu penting karena dalam konteks yang lebih luas moral kebangsaan sedang tak jelas di mana arah dan tempatnya. Karena itu, norma yang kognitif di negara ini menjadi hambar.” Menurut Hasyim Muzadi, terpisahnya moral kebangsaan dari politik menjadikan politik bergeser dari fungsinya menegakkan keadilan, memberikan kesejahteraan; ekonomi menjadi bagian dari eksploitasi dan penindasan; desentralisasi menjadi desentralisasi korupsi dan keserakahan; keadilan hukum hanya menjadi milik mereka yang punya uang”.

C. Pondok Pesantren Nurul Ummahaat

Pondok Pesantren Nurul Ummahaat didirikan pada 1988 terletak di Kelurahan Prenggan Kecamatan Kotagede Yogyakarta dan diasuh oleh pasangan suami istri KH. Abdul Muhaimin dan Ibu Nyai Umi As'adah. Latar belakang berdirinya pesantren ini didorong oleh cita-cita KH Marzuki (alm) yaitu orang tua pengasuh yang menghendaki agar putra-putranya mengembangkan syiar Islam melalui pesantren. Oleh karenanya, untuk mewujudkan cita-cita tersebut, KH Marzuki menggembleng anak-anaknya dalam pendidikan sebagaimana yang dialami Abdul Muhaimin kecil di Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta sedangkan Nyai Ummy As'adah adalah seorang Hafidzoh (penghafal Al-Quran) lulusan madrasah tahfidz Sunan Pandanaran Ngaglik, Sleman.

Pondok Pesantren Nurul Ummahaat khusus menampung santri putri yang terdiri atas para mahasiswi berbagai perguruan tinggi di Yogyakarta, baik strata satu maupun pascasarjana berasal dari pelbagai daerah dan berbagai suku di Tanah Air. Sebagian besar santriwati adalah mahasiswa di sejumlah perguruan tinggi di Yogyakarta, seperti UGM, UIN, UAD, dan UNCOK. Mengingat level intelektualitas para santri pada tingkat perguruan tinggi, maka proses belajar mengajar di pesantren, diperlukan pendekatan spesifik dengan menekankan pemikiran keagamaan yang rasional dan konseptual, meskipun demikian kultur pesantren yang berbasis fikih dan tasawuf tetap dipedomani secara ketat.

Pesantren Nurul Ummahaat secara konsisten melestarikan tradisi pesantren salaf dalam memilih kurikulum, yakni dengan mengkaji kitab-kitab kuning yang meliputi tafsir Al-Quran, hadis, fikih, tasawuf dan tahfizh (menghafal Al-Quran 30 juz) yang diasuh oleh Nyai Ummy As'adah. Demikian pula hubungan pengasuh (kyai) dan santri bersifat kekeluargaan dengan menempatkan para santri sebagai bagian anggota keluarga kyai sehingga hubungan yang bersifat kontraktual berdasarkan bayaran

nominal sebagaimana tempat kost mahasiswa tidak berlaku. Pun-gutan syahriah (iuran bulanan) ditentukan oleh pengurus santri untuk mencukupi biaya operasional pesantren seperti pembayar-an listrik, penggantian lampu-lampu penerangan atau kebutuhan kebersihan lainnya dan tidak digunakan sebagai honor atau ke-butuhan keluarga pengasuh pesantren.

Selain tugas pokok sebagai pengasuh pesantren dengan me-nekuni pembelajaran kitab-kitab kepada para santriatinya, Kyai Muhaimin memiliki sejumlah aktivitas sosial keagamaan lain, se-perti sebagai ketua ICRP (Indonesian Conference on Religion and Peace), pendiri dan kordinator Forum Persaudaraan Umat Beriman Yogyakarta, Mudir 'am Jama'ah Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyyah kota Yogyakarta. Selain aktif di dunia keagamaan, pengasuh Pesantren Nurul Ummahat juga aktif terlibat dalam bi-dang kebudayaan sebagai anggota dewan kebudayaan provinsi DI Yogyakarta yang membidangi sejarah dan nilai-nilai tradisional, hingga memperoleh penghargaan berupa *patisara* atau sertifikat dari Sultan sebagai salah satu pengajar tamu di lingkungan kra-ton dan mendapat penghargaan dari Sultan Hamengku Buwono X sebagai Kyai Pemerhati Kebudayaan. Pesantren Nurul Umma-haat saat ini telah menjadi rujukan dan ikon multikulturalisme ti-dak saja di Yogyakarta namun juga di Indonesia, sehingga tidak-lah mengherankan pesantren ini sudah dikunjungi lebih dari 70 negara yang ingin belajar multikuturalisme di Indonesia. Tamu-tamu penting yang pernah berkunjung ke pesantren Nurul Um-mahat antara lain: 3 orang anggota USCRIF (United State Co-mission for Religion and Freedom), yakni komisi nasional untuk kebebasan beragama yang dipilih oleh anggota senat Amerika Se-rikat, Presiden IRF (International for Religion and Freedom), Pre-siden Saint Egidio dari Italy dan tamu-tamu terhormat 3 orang profesor dari Qum University, Iran dll.

Sementara tamu-tamu dalam negeri, kebanyakan para peneli-ti, mahasiswa S1 atau S2 yang bermaksud menyusun skripsi atau

desertasi berkaitan dengan isu-isu multikultur/interfaith, maupun para jurnalis dan agamawan lintas agama serta para budayawan dan aktivis LSM.

Pesantren dengan Nurul Ummahat merumuskan visinya yang terdiri atas 3 M:

1. *Modern, Moderat, dan Manusiawi*. Modern artinya meskipun para santri mendalami kitab kuning sebagai referensi tradisional, namun harus mampu mengembangkan dan mengelaborasi secara kontekstual untuk memahami modernitas sehingga mereka tidak akan mengalami *shock culture* karena memiliki kecerdasan dalam melakukan akselereasi dengan dinamika modernitas yang mereka hadapi. Harapannya, para santri siap menghadapi dunia modern bukan dari fenomena perilaku saja tapi sekaligus juga dari wacana-wacana yang berkembang, seperti pemikiran-pemikiran yang liberal dan variatif namun tetap merujuk pada teks-teks keagamaan, baik dari Al-Quran maupun Hadis Nabi.
2. *Moderat*, ditengah-tengah maraknya kemunculan aliran pemikiran keagamaan dan isu-isu global yang melanda kehidupan bangsa Indonesia, pesantren Nurul Ummahat menekankan kepada para santrinya selalu berpegang teguh pada ajaran Ahli Sunnah wal Jamaah menjadikan santri tidak ekstrem dan kaku ketika menghadapi perbedaan dan, bahkan, pertentangan sekalipun. Santri tidak mudah memberikan vonis-vonis kafir, bid'ah, sesat dan sebagainya. Sebaliknya, santri di pesantren ini sangat membuka diri dan menerima hadirnya tokoh-tokoh yang tengah dikecam dan dicaci-maki oleh banyak orang dengan mengedepankan sikap tawazun, tawasuth dan tasamuh (imbang, tidak ekstrem, toleran).
3. *Manusiawi* adalah bagaimana melihat orang lain fokusnya pada dia sebagai sesama manusia. Sebab yang banyak terjadi sekarang ini adalah kalau berbeda konsep teologi, apalagi

berbeda agama, seperti kasus Ahmadiyah dan Syiah, sebenarnya hanya berbeda konsep teologi dan bukan beda agama, khususnya tentang konsep Messianisme, maka tidaklah layak kemudian mereka dianggap bukan bagian dari bangsa Indonesia yang memiliki civil righth sebagaimana warga bangsa yang lain. Kecenderungan paham takfir (mengkafirkan) orang yang berbeda paham adalah kepicikan dan keterbatasan pengetahuan agama sehingga mengesampingkan pertimbangan kemanusiaan.

Dengan visi 3 M di atas, Pesantren Nurul Ummahat berusaha menyiapkan para santriatinya agar mampu menjawab tantangan globalisasi. Globalisasi, adalah keniscayaan zaman dan memiliki nilai-nilai positif karena memberikan kemudahan dalam berbagai aktivitas dalam kehidupan kita. Meskipun demikian globalisasi membawa konsekuensi negatif yang harus disikapi dengan jernih agar tidak terbawa arus sehingga menggerus nilai-nilai kesantrian dan melupakan identitas keindonesiaan. Globalisasi sebagai wujud baru kapitalisme global yang dimotori oleh mesin besar negara-negara kapitalis melahirkan ketidakadilan hukum, politik dan ekonomi di negara-negara berkembang khususnya konflik di kawasan Timur Tengah, akhirnya menyebar ke berbagai negara berpenduduk mayoritas muslim semisal Indonesia. Berkat kemajuan teknologi informasi dan komunikasi, polarisasi konflik global itu memengaruhi eskalasi politik di Indonesia yang melahirkan embrio baru radikalisme di kalangan kelompok-kelompok Islam tertentu yang berafiliasi dengan jaringan transnasional.

D. Berdirinya Forum Persaudaraan Umat Beriman Yogyakarta

Visi Modern, Moderat dan Manusiawi menjadi basis strategis untuk merekatkan kebhinekaan dan menjalin kebersamaan berbagai

kelompok masyarakat yang berbeda suku, agama, dan budaya bergabung dalam Forum Persaudaraan Umat beriman (FPUB) Yogyakarta. FPUB berdiri pada 27 Februari 1997 di pesantren Nurul Ummahat diprakarsai oleh tokoh-tokoh agama, aktivis LSM guna mengonsolidasikan masyarakat sipil agar terhindar dari konflik sektarian.

FPUB mengawali kiprahnya dengan memberi santunan sembako bagi masyarakat miskin yang terimbas oleh krisis moneter di berbagai tempat seperti G. Abang, piyungan, warga lereng G. gamping, gamping, Sleman, warga Kedung Sriti Cangkringan, Sleman dengan mengikut sertakan semua tokoh agama dan kepercayaan. Konsolidasi tokoh agama dalam FPUB semakin intensif dengan dialog-dialog basis (*grass-root*) hampir di 170 lokasi beberapa desa serta *event youth camp* lintas agama nasional/internasional bekerja sama dengan Religious Youth Service Asia-Pasifik sebanyak 5 kali.

Selain program yang bersifat karitatif, FPUB juga terlibat dalam kegiatan pelestarian lingkungan hidup yakni menanam 1.000 pohon langka di bukit menoreh, 10.000 pohon Mahoni di Turi, Sleman, bekerja sama dengan Yayasan Buddha Suci, membagi sembako, hingga pengobatan massal.

Dialog antaragama pada tingkat akar rumput menjadi ikon FPUB di wilayah yang tidak bisa ditembus pemerintah maupun LSM yang mengandalkan dialog berbasis akademik atau pendekatan struktural birokrasi pemerintahan yang kurang menyentuh persoalan riil di masyarakat. Pilihan diselenggarakannya dialog pada desa-desa yang secara demografis memiliki penduduk beragam agama dan kepercayaan memberikan solusi damai dalam kehidupan sosial sehingga terbangun hubungan yang harmonis antarpemeluk agama dan kepercayaan. Beberapa desa yang sebelumnya mengalami konflik sektarian yang sangat tajam karena intervensi dari luar desa, akhirnya berhasil diselesaikan secara

damai berkat mediasi tokoh-tokoh agama yang tergabung dalam FPUB.

Adapun kegiatan dialog yang terselenggara di desa-desa sebagian dijadwalkan secara rutin 1 bulan sekali oleh sekretariat FPUB dari satu desa ke desa lainnya dan sebagian atas inisiatif dari komunitas masyarakat yang merasa berkepentingan untuk mewujudkan hubungan yang harmonis di desa tersebut. Salah satu desa yang berhasil difasilitasi oleh FPUB adalah desa Ngarogosari, Samigaluh, Kulonprogo.

Desa tersebut pada 1999 mengalami konflik yang mengundang intervensi dari luar wilayah Kulonprogo sehingga akan diserang oleh sekelompok organisasi radikal dari Yogyakarta, atas inisiatif Lurah Ngargosari H. Suharto diselenggarakan syawalan bersama yang melibatkan semua tokoh agama di wilayah kalurahan Ngargosari di balai desa Ngargosari yang dihadiri oleh Muspika setempat dengan mengundang FPUB. Langkah awal tersebut disambut positif dan kemudian ditindaklanjuti dengan pertemuan dan dialog secara simultan dengan hasil yang sangat memuaskan dan bisa meredakan konflik yang hampir saja merusak harmoni sosial desa Ngargosari.

Dialog-dialog yang dibangun oleh warga Ngargosari dengan fasilitasi FPUB tidak sebatas dialog wacana tetapi dilanjutkan juga dengan dialog karya berupa penanaman 10.000 pohon langka di lereng perbukitan Menoreh yang rawan longsor bekerja sama dengan Rotary Club yang dihadiri oleh Wagub Pakualam IX dan Bupati Kulonprogo serta segenap pejabat di lingkungan pemda setempat. Selanjutnya secara berturut-turut desa Ngargosari dijadikan ajang kemah pemuda antaragama dengan menempatkan peserta muslim ke rumah-rumah pemeluk Kristen/Katolik atau sebaliknya muda-mudi Kristen/Katolik ditempatkan di rumah-rumah warga muslim selama 5 hari.

Kini desa Ngargosari dijadikan sebagai basis komunitas yang menjadi contoh/model kerukunan dan keharmonisan

antarpemeluk agama. Selain desa Ngargosari, Samigaluh, Kulonprogo, ada beberapa desa yang dijadikan desa basis komunitas dialog antaragama seperti desa Turi, Sleman dan Kanutan, Bambanglipuro, Bantul serta desa Wiladeg di Gunungkidul dan juga kampung Golo, Umbulharjo.

E. Emergensi Respons Berbasis Lintas Agama

1. “ACEH SEHATI” Konsorsium peduli Aceh

26 Desember 2004, di pagi hari yg tenang jutaan manusia di benua Asia dikejutkan oleh gempa bumi yang disusul tsunami yang menyebabkan naiknya jutaan liter air laut ke daratan dan menya-pu jutaan hektar tanah dan meluluh lantakan ribuan rumah sehingga menewaskan ratusan ribu manusia. bencana alam gempa bumi dan tsunami dinyatakan oleh para ahli sebagai gempa terbesar selama 100 tahun terakhir yang melanda bumi. Duka pun berkumandang ke seluruh dunia, tak hanya dirasakan oleh 12 negara Asia Tenggara & Asia Selatan yang terdampak oleh ganasnya gelombang tsunami tetapi telah menjadi bencana internasional yang mengundang simpati dunia untuk mengirimkan bantuannya guna meringankan penderitaan para korban.

Pada hari ke-5 bencana gempa dan tsunami FPUB telah mengirim 9 orang *team rescue* namun hanya bertahan satu minggu karena beratnya situasi medan bencana. Senyampang terus berkonsolidasi, FPUB menggabungkan diri dengan konsorsium LSM Jogja peduli Aceh dalam wadah “Aceh sehati”. Setelah perencanaan matang dan mendapat dukungan finansial lokal maupun internasional, segenap dewan pengurus FPUB yang terdiri atas Pendeta Kristen, Pandito Buddha, pastur dan kiai pada hari ke-40 memutuskan untuk meninjau lapangan, berkunjung langsung ke Banda Aceh. Kontak person pertama yang ditemui adalah Tengku Lim Failam Robithoh Tholiban Aceh (RTA).sal, pengasuh Pesantren Mahyal ‘Ulum, Sibreh berlokasi lk 15 km sebelah

selatan Banda Aceh. Di pesantren tersebut board FPUB menginap beberapa hari untuk berkonsultasi pembukaan kantor FPUB dan kordinasi pelaksanaan program yang melibatkan para santri yang tergabung dalam Rabithoh Thaliban Aceh (RTA).

Di tengah-tengah kesibukan beliau mengurus pengungsi anak-anak yang berjumlah 500, kami berlima mengutarakan rencana program bantuan korban gempa bumi dan tsunami Aceh dan keinginan kami mengadakan kerja sama dengan tokoh-tokoh agama di Aceh. Pilihan kami agar dapat menjalin kerja sama dengan tokoh-tokoh pesantren adalah untuk memudahkan rekrutmen dan mengantisipasi kelangsungan program maupun keamanan personil FPUB. Kondisi Aceh yang saat itu masih berada dalam situasi konflik akan lebih aman bekerja sama dengan para tengku karena beliau berada pada posisi di tengah-tengah pihak yang terlibat konflik serta sangat dihormati warga Aceh. Pilihan tepat itu merupakan faktor penting lancarnya program FPUB, sehingga terhindar dari resistensi GAM maupun pemerintah daerah dan TNI.

Program emergensi respons FPUB di Aceh yang didukung oleh CCFD—sebuah lembaga donor Katolik untuk pemberdayaan masyarakat miskin yang berpusat di Perancis—memfokuskan diri pada *capacity building* pesantren dan *social exchange* bekerja sama dengan Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA) dan Rabithoh Thaliban Aceh (RTA). Kegiatannya antara lain:

- a. Pelatihan manajemen pengurus dan santri pesantren sehingga bisa mengakses organisasi bantuan internasional seperti IOM, Save children maupun NGO nasional lainnya.
- b. Membantu pembagian beras 132 ton untuk pesantren bekerja sama dengan dompet peduli Kedaulatan Rakyat Yogyakarta.
- c. Memberikan bantuan kepada 2.500 santri selama 6 bulan sebesar Rp. 100.000/santri .

- d. Menyelenggarakan pertukaran sosial yang terdiri atas santri-santri dayah Aceh dan pemuda-pemudi antaragama dengan memberangkatkan mereka ke Yogyakarta selama 20 hari untuk mengikti live skill berupa kursus ketrampilan tukang kayu, cat mobil/duco, bakery bekerja sama dengan fak. Teknik UNY. Dalam 4 angkatan sejumlah 119 santri dan muda-mudi antaragama memperoleh fasilitas gratis berupa transportasi udara PP jogja-Aceh, makan dan tempat tinggal, uang saku, 1 pasang sepatu 2 baju kerja.
- e. Mendirikan koperasi “Aceh Kemang” bagi apara alumni pelatihan dengan pemberian modal Rp. 20.000.000 serta peralatan kantor berupa meja kursi, almari dan komputer.

Selain itu, para peserta diberi diberi kesempatan mengunjungi tempat ibadah agama-agama seperti masjid, gereja, pura, vihara dan tempat-tempat wisata Kraton, Borobudur, Prambanan serta ceramah-ceramah dari tokoh Aceh maupun tokoh agama di Yogyakarta.

Program *life skill* dan *social exchange* memberi dampak luar biasa bagi para peserta dan berhasil memberikan pandangan baru serta pencerahan yang signifikan bagi para peserta. Para santri Aceh yang sebelumnya memiliki pandangan yang sangat negatif terhadap orang Jawa, baik karakter Jawa maupun religiusitas orang Jawa, berubah total dan dapat mengalami harmoni kehidupan antaragama di Jogjakarta; bahkan beberapa peserta berkeinginan mendirikan lembaga dialog semacam FPUB sekembalinya ke Aceh.

2. FPUB Peduli Gempa

Tanggal 27 Mei 2006 merupakan saat yang takkan pernah terlupakan oleh warga Yogyakarta yang dikenal sebagai kota yang paling aman dan nyaman untuk dihuni. Sabtu pagi puku 06 kurang satu menit, saat warga Jogja bersiap-siap memulai aktivitasnya,

tiba-tiba dikejutkan oleh hentakan bumi yang sangat mengerikan. Terjadi gempa bumi berkekuatan 5.8 skala richter.

Guncangan bumi disertai suara gemuruh dahsyat telah meluluhlantakkan bangunan, rumah, sekolah, masjid, gereja dan bangunan pemerintah yang sebelumnya berdiri tegak di Jogjakarta. Tubuh-tubuh bergelimpangan tanpa nyawa disela-sela isak tangis dan lolongan para korban yang tak terhitung jumlahnya. Kepanikan semakin memuncak ketika ada isu tsunami telah melanda sebagian wilayah Jogjakarta hingga sebagian warga yang panik lari lintang pukang tanpa arah dicekam ketakutan, lalu lintas menjadi sangat kacau tanpa sempat ada petugas yang mengaturnya. Situasi benar-benar kalut, bencana yang membawa kerusakan begitu masif menjadikan hampir semua institusi negara dan institusi sosial seolah-olah lumpuh, masing-masing sibuk dengan persoalannya sendiri.

Setelah 3 hari gempa berlalu, atas inisiatif beberapa pihak, segenap aktivis LSM Jogja berkumpul di kantor WALHI di sebelah selatan Stasiun Kereta Api Lempuyangan guna merumuskan isu-isu strategis dan langkah awal penanganan pascagempa maupun kordinasi lapangan agar lebih efisien dan terkonsolidasikan.

Berdasarkan pengalaman program FPUB di Aceh, kami mengusulkan diperlukannya spanduk-spanduk untuk mengcounter isu-isu yang memanfaatkan kondisi caotic untuk kepentingan politis maupun kepentingan subjektif lainnya. Pada saat itu, wakil presiden Yusuf Kalla melontarkan wacana bahwa rekontruksi gempa Jogja memerlukan dana pinjaman internasional dari Bank Dunia sejumlah 30 T. Akhirnya peserta rapat sepakat untuk menanggapi wacana itu dengan memasang spanduk-spanduk bertuliskan "JANGAN JUAL JOGJA DENGAN HUTANG BARU" dan "JOGJA BUKAN TEMPAT JAGJAGAN". Pagi hari berikutnya, dipojok-pojok kota telah terpampang spanduk yang berisikan penolakan intervensi pemerintah pusat yang tidak proporsional.

FPUB bekerja sama dengan Komite Kemanusiaan Yogyakarta (KKY) yang berpusat di kantor Pusat Studi Pedesaan dan Kawasan UGM memutuskan untuk membuka posko penanganan gempa di beberapa titik, di antaranya di UGM sendiri dan juga di pesantren Nurul Ummahat Kotagede.

Untuk langkah pertama, kami segera mengumpulkan logistik berupa sembako, selimut, obat-obatan, dan kemudian didistribusikan kebebrapa titik lokasi bencana yang difokuskan daerah-daerah yang belum terjangkau oleh relawan, seperti sebelah selatan pasar Imogiri yang termasuk wilayah terdampak bencana yang cukup parah dan merupakan kawasan yang relatif terisolasi. Bantuan dari luar daerah pun terus berdatangan, baik yang dikordinasi oleh komunitas masyarakat dari luar daerah DIY, partai politik, lembaga sosial keagamaan, maupun badan bantuan internasional.

Dalam kondisi emergensi semacam itu sering kali terjadi kontestasi bahkan rivalitas antarkelompok pemberi bantuan, bahkan tidak jarang terjadi pemblokiran area atas dasar kepentingan politik maupun agama. Salah satu kasus yang kami temukan adalah di dusun Manding, Bantul. Ketika datang 2 truk dari Gereja Kristen Bethani Surabaya yang membawa bantuan berupa peralatan dapur dan sembako ternyata jalan masuk ke arah desa tersebut dipalang dengan beberapa batang bambu sehingga armada bantuan dilarang masuk karena ada isu kristenisasi. Akhirnya dari pihak GKI Jogjakarta menghubungi kami sehingga kami harus datang beserta 10 santri untuk membantu penyerahan bantuan dan diselenggarakan pengajian lebih dulu untuk menjelaskan bahwa bantuan tersebut murni kemanusiaan.

Kasus lain yang lebih gawat terjadi di desa Gunung Manuk Pathuk Gunung kidul. Di desa tersebut kebetulan ada salah satu penduduk asli yang menjadi pendeta GKJ di Purwodadi Jateng. Kebetulan dusun Gunung Manuk sudah ada kelompok parpol/PKS yang telah mendirikan posko bantuan dan mendirikan

masjid sementara karena masjid di desa tersebut rubuh total. Sangat disayangkan, dai-dai yang dihadirkan sebagian besar dari Jawa Barat dengan khutbah dan pengajian yang sangat provokatif dan tidak memberikan kesempatan kepada sesepuh agama yang cukup berpengaruh di sana sehingga suasana desa terasa tegang.

Saat datangnya bantuan dari jemaat GKJ Purwodadi terjadi keganjilan, penduduk setempat tidak memperlakukan bantuan dari mana pun datangnya, karena memang sangat membutuhkan. Tetapi kelompok yang sudah ada sebelumnya menghalang-halangi dengan dalih tidak boleh ada kristenisasi. Kasus tersebut kemudian dilaporkan kepada kami oleh mBah Kyai Daldiri, ketua Majelis Wakil Cabang NU Pathuk, Gunung Kidul. Selanjutnya kami mengadakan pertemuan dengan tokoh masyarakat dan tokoh agama setempat yang dihadiri oleh mBah Daldiri, kemudian warga setempat bersepakat untuk menutup posko parpol tersebut dan kemudian setelah 7 hari kemudian didirikan posko mandiri yang dikelola oleh warga setempat. Setelah pembukaan posko mandiri, bantuan berdatangan dari berbagai pihak termasuk bantuan yang cukup besar berupa sembako, bahan bangunan, obat-obatan, bahkan terakhir diselenggarakan khitanan massal yang diikuti 15 anak yang dihibur dengan organ tunggal dari GKJ Purwodadi.

Adapun program respons gempa Jogja terdiri atas 3 macam:

- a. Distribusi logistik, kami batasi selama 3 minggu meliputi wilayah Imogiri, Piyungan, Kotagede dan sekitarnya atau melayani permintaan beberapa desa yang memang sangat membutuhkan. Berdasarkan pengalaman kami, jika bantuan terus-menerus diberikan tanpa limit waktu, para survivor cenderung nganggur dan hanya duduk-duduk menunggu ibu-ibu yang memasak tanpa aktivitas produktif yang dikerjakan. Setelah 3 minggu, bantuan yang kami berikan berupa alat pertukangan seperti hamer berbagai ukuran, gergaji

kayu/besi, tampar plastik besar untuk merobohkan bangunan yang rusak, paku, alat pengangkut material dan lain sebagainya.

- b. Penyembuhan trauma untuk anak-anak yang ditangani para santri dan dibantu mahasiswa UIN Sunan Kalijaga. Program ini berupa mendongeng untuk anak-anak, lomba puisi, baca Al-Quran, lomba menggambar dan pemberian makanan tambahan.
- c. Memberikan bantuan diesel listrik merek Honda sebanyak 15 buah bekerja sama dengan Honda Motor co. Dan sebanyak 5 buah pemberian Gus Dur.
- d. Membantu pembangunan 70 rumah sementara berdidinding gedek di Kwasen, Piyungan, Bantul.
- e. Informasi dan dokumentasi. Program ini sangat penting dan melibatkan banyak personil untuk memverifikasi lokasi dan jenis bantuan agar tidak terjadi penumpukan dan kekeliruan kebutuhan para survivor serta mengoordinasikan dengan kelompok-kelompok pemberi bantuan lainnya. Dalam kelompok kerja informasi dan dokumentasi ini kita dapat memperoleh data kasus dan isu-isu yang sedang berkembang serta pendokumentasian kegiatan termasuk kasus konflik dan ketegangan di beberapa tempat.

3. Erupsi Gunung Merapi

Gunung Merapi yang kukuh menjulang tinggi di wilayah bagian utara Yogyakarta termasuk gunung berapi paling aktif di dunia. Gunung Merapi memiliki ritual 4 tahunan untuk memuntahkan jutaan material vulkanik ke sisi barat dan timur maupun lereng Merapi sebelah selatan.

Pada akhir Oktober 2010, bertepatan hari Selasa tgl 26 Oktober 2010, gunung Merapi memperlihatkan keperkasaan-Nya yang luar biasa. Letusannya sangat dahsyat. Konon, itulah letusan terbesar sejak 100 tahun terakhir. Ratusan nyawa manusia dan juga

hewan melayang mati terbakar oleh panasnya larva pijar dan awan panas. Ribuan hektar hutan di sekitar lereng Merapi sebelah selatan hangus terbakar. Semburan abu vulkanik merambah wilayah Yogyakarta, Muntilan dan sekitarnya sehingga pohon-pohon dan bangunan menghitam tertutup abu Merapi. Wilayah-wilayah terdampak erupsi merapi menjadi kota mati, semua aktivitas masyarakat terhenti karena seluruh penghuninya mengungsi untuk menyelamatkan diri dari amukan Merapi.

Merapi mengamukTidak ! Penduduk lereng merapi memiliki daya tahan yang cukup tinggi. Mereka memiliki pemahaman kultural dan basis teologis yang mapan. Merapi sedang punya gawe, kata mereka dan mBah Merapi sedang memuntahkan berkahnya. Jutaan meter kubik pasir kualitas terbaik dan batu-batu gunung ukuran besar berserakan merupakan potensi tambang yang tidak ternilai harganya. Sungguh Tuhan Maha Pemurah! Tuhan memiliki rencana sangat detail dan tepat bagi seluruh hamba-Nya dan hanya Dia yang tahu di balik semua fenomena alam.

Sejak status Merapi dinyatakan siaga, kordinasi dan konsolidasi telah dilakukan secara intensif. Pengumpulan logistik telah ditentukan di beberapa titik dalam jumlah terbatas, terutama bahan kebutuhan pokok dan obat-obatan. Saat erupsi pertama pada 26 Oktober 2010, dinas vulkanologi dan mitigasi bencana menetapkan daerah terdampak sejauh 10 km dari puncak merapi, penduduk dalam radius peta terdampak segera diungsikan di-pengungsian yang telah disiapkan sebelumnya. Sementara itu, posko yang kami siapkan berada di Pesantren Sunan Pandanaran Ngaglik, Sleman. Mulai melakukan distribusi logistik di beberapa tempat pengungsian al: Sekolah-sekolah yang dijadikan tempat pengungsian di sekitar wilayah Pakem, balai desa di Prambanan dan beberapa tempat pengungsian mandiri atas inisiatif masyarakat. Dari hari kehari, aktivitas Merapi terus meningkat hingga akhirnya terjadi letusan sangat besar pada tanggal 5 Nopember

2010 yang menewaskan penjaga Merapi legendaris mBah Marijan dan 2 relawan PMI yang berusaha membujuk mBah Marijan agar bersedia dievakuasi.

Dampak yang ditimbulkan oleh letusan besar Merapi sangat luar biasa sehingga zona bahaya diperluas cakupannya menjadi 20 km dari titik puncak Merapi. Akibatnya, 93.000 penduduk yang berada dalam area dampak Merapi harus mengungsi dalam kondisi persiapan yang belum sepenuhnya direncanakan. Keputusan Pemerintah dalam hal ini Pemda Sleman dan BNPBD DIY dalam penyediaan tempat pengungsian belum sepenuhnya mampu menampung pengungsi yang tersebar di beberapa tempat. Kondisi tersebut mendorong beberapa pengungsi muslim harus menyelamatkan diri dan bernaung di beberapa gereja.

Kasus ini mengundang konflik antara pihak gereja dan organisasi Islam radikal tertentu sehingga terjadi pengusiran para pengungsi muslim yang ditampung di gereja Ganjuran Bambanglipuro Bantul oleh kelompok FJI (Front Jihad Islam) yang menuduh terjadinya upaya kristenisasi. Pada dasarnya, pihak gereja tidak pernah mempermasalahkan perbedaan agama dalam menangani kasus-kasus kemanusiaan, bahkan pengungsi muslim juga disediakan tempat ibadah yang memadai dan tidak ada pembedaan dalam pelayanan sehari-hari.

Upaya mediasi yang dilakukan pemerintah dan pihak keamanan maupun tokoh setempat agar pengungsi muslim tetap berada di gereja dengan jaminan tidak akan terjadi pemurtadan ternyata tidak berhasil, sehingga pengungsi terpaksa harus keluar dari gereja tanpa dicarikan lokasi alternatif oleh pihak FJI. Guna mengantisipasi beredarnya isu konflik SARA, kami melakukan pertemuan kilat dengan beberapa aktivis gereja dan mengoordinasikan dengan PGI maupun kevikeyan DIY. Berdasarkan identifikasi pihak gereja terdapat 13 gereja Katolik dan 1 buah gereja Kristen yang menjadi tempat pengungsian orang-orang Islam. Atas kesepakatan pihak gereja, keberadaan pengungsi muslim di

14 gereja kami ambil alih pelayanan keagamaannya bekerja sama dengan PWNU DIY dan lentera anak bangsa.

4. Kegiatan Keagamaan Pengungsi Muslim di Gereja

Kasus ini menjadi sangat menarik dan patut dijadikan model kerja sama penanganan kemanusiaan lintas agama. Di satu sisi, ribuan masjid yang tersebar di seluruh DIY dibiarkan kosong. Tidak ada satu pun yang digunakan sebagai tempat penampungan para pengungsi, sementara gereja yang jumlahnya terbatas justru mampu berkontribusi lebih humanis dibandingkan tempat pengungsian resmi pemerintah dalam penanganan para pengungsi. Menurut pengamatan kami, tingkat penderita stres dan kebosanan di pengungsian yang diidap para pengungsi di gereja-gereja justru lebih rendah dibandingkan pengungsi resmi seperti di GOR Maguwoharjo.

Kesemarakan kegiatan keislaman di beberapa gereja yang dipegang oleh gerakan lintas Iman menjadi fenomena baru yang mampu merekatkan hubungan antaragama di DIY yang belum pernah terjadi di wilayah lain yang sedang dilanda bencana. Kegiatan pengungsi muslim di gereja antara lain:

- a. Pengajian rutin yang waktunya sesuai dengan kesepakatan antara pengungsi dan para dai yang bersedia hadir.
- b. Salat berjamaah 5 waktu di tempat pengungsian yang disediakan pihak gereja.
- c. Pengajian berkala dengan dai yang dikelola oleh pengungsi dan didampingi oleh PWNU DIY maupun lentera anak bangsa.
- d. Takbiran dan shalat Id maupun penyembelihan hewan qurban di lingkungan gereja. Setiap gereja pada saat Idul Adha saya bantu 2 ekor kambing dan kemudian dibantu juga oleh Alissa Wahid beberapa ekor kambing sehingga ada gereja yang menyembelih 10 ekor kambing qurban.

- e. Diskusi lintas iman para pengungsi dengan tim FPUB.
- f. Pembagian rukuh, sajadah, kitab suci Al-Quran dan tasbih. Kami bersama tim FPUB menyumbangkan 500 mushaf, 700 sarung, 700 sajadah dan sekarung tasbih. Jadi, setiap saya berkunjung ke 14 belas gereja kami membawa perlengkapan ibadah tersebut untuk kami bagikan kepada para pengungsi yang membutuhkan.

Setelah 1 bulan penuh di pengungsian, Pemerintah memutuskan masa pengungsian telah habis dan lokasi terdampak erupsi Merapi telah dinyatakan aman. Para pengungsi diperbolehkan kembali ke rumah masing-masing atau ke tempat hunian sementara yang disediakan.

Pada Ahad, hari kedua setelah kembalinya para pengungsi ke rumah masing-masing, kami mengunjungi lokasi bencana di kalurahan Umbulharjo 6 Km sebelah selatan rumah mBah Marijan. Selain melihat-lihat dampak erupsi Merapi yang sedemikian dahsyat sehingga mengakibatkan rumah-rumah hagus terbakar, kawasan hutan lereg merapi menghitam atau bahkan rumah yang hancur dan lenyap terkubur, tujuan utama kami ialah melihat sumber air umbul lanang dan umbul wadon yang terletak di Plunyon. Lokasi tersebut menderita kehancuran yang sangat parah. Pipa-pipa air terputus sehingga 7 desa yang berda di bawahnya tidak mendapat aliran air bersih.

Keputusan yang kami ambil, program yang pertama kali kami rancang adalah melakukan perbaikan saluran air berupa:

- a. Pemasangan pipa besi di saluran induk dan Plunyon, cangkkringan berdiameter 6 in sebanyak 36 batang @ Rp 1.600.000,- yang mengairi 7 dusun.
- b. Menyambung saluran air dengan pipa-pipa paralon salah satunya sepanjang 5000 m.

- c. Membelikan pompa jet pump 3 buah dan pembuatan bak air dan pemasangannya.
- d. Memperbaiki saluran air di pesantren al-Qodir Cangkringan, Sleman berupa pembuatan bak air dan pemasangan pipa besi 4 in sepanjang 2000 m
- e. Memberikan bantuan 5 hand traktor di daerah dukun muntilan dan Cangkringan Sleman bantuan dari Indonesia Tionghoa Bali.

Berdasarkan pendataan dan usulan jaringan kerja kami di sekitar lereng merapi sebelah selatan dan juga diwilayah Dukun Muntilan kab. Magelang terdapat 29 titik sumber air yang mengalami kerusakan. Mengingat beratnya kerusakan, akhirnya kami putuskan untuk membentuk konsorsium relawan perbaikan sumber air dalam wadah konsorsium “Toya mili” dengan melibatkan semua stake holder baik para relawan, tenaga tehnis dan Kantor PSAB (penyedia sarana air bersih) wilayah DIY. Setelah bekerja keras selama 2 bulan dan berkat kerja sama semua pihak terutama dari manajemen harian pikiran rakyat Bandung, perbaikan 29 sumber mata air yang sangat dibutuhkan warga selesai kami kerjakan dengan menghabiskan dana Lk Rp. 700 juta yang berasal dari dermawan lokal (lokal resources) tanpa ada sumbang-an pihak asing.

Kiprah kami bersama FPUB dan relawan-relawan Merapi tidak berhenti dengan selesainya perbaikan saluran dan sumber air warga lereng Merapi. Kerusakan alam akibat semburan lava pijar dan awan panas benar-benar menghancurkan areal hutan ratusan hektar hutan dan tanaman pepohonan dilereng Merapi. Akhirnya kami memutuskan untuk melanjutkan program Toya mili dengan program dengan yang berkaitan dengan persoalan lingkungan hidup yakni penghijauan.

Melihat kerusakan lingkungan hidup yang sedemikian parah tentu diperlukan sumber daya yang sangat besar baik sumber

daya manusia maupun sumber daya finansial yang memadai. Sebenarnya keraguan sempat menghantui para relawan yang tergabung dalam konsorsium Toya mili setelah melihat kondisi tanah yang sebagian besar tertutup pasir erupsi Merapi. Akhirnya kami kembali melakukan konsolidasi dan mobilisasi gerakan dengan membentuk konsorsium pembenahan lingkungan hidup yang tergabung dalam konsorsium Penghijauan Area Lereng Merapi (PALM).

Dalam rapat perdana konsorsium PALM pada tanggal 27 Desember 2010 lebih dari 40 institusi dengan berbagai latar belakang agama dan kepercayaan bergabung dalam konsorsium Toya Mili. Setiap hari selalu ada tambahan institusi yang bergabung dalam gerakan ini, bahkan tidak terbatas lembaga keagamaan dan kelompok-kelompok LSM tetapi bergabung pula perusahaan bahkan instansi resmi dan institusi pendidikan maupun aparat keamanan seperti POLRI, Batalyon 403 Kenthungan dan lain lain yang kesemuanya berjumlah lk 110 lembaga. Sedemikian banyaknya lembaga yang bergabung dalam konsorsium PALM dengan ke-“aneka ragam” latar belakang agama dan kepercayaan adalah cermin nyata Kebhinekaan Indonesia. Akhirnya, atas usulan kami dicanangkan brandmark konsorsium PALM dengan semboyan “Menabur benih Menumbuhkan Persaudaraan”.

Gerakan penghijauan area lereng Merapi bukan sekadar gerakan penghijauan tetapi telah bermetamorfosa menjadi gerakan persaudaraan lintas iman yang sangat masif. Berbagai testimoni para relawan yang bergabung dari beberapa kota, mulai dari anak-anak TK, mahasiswa, pemuda-pemudi Lintas agama, Kyai, Pastor, Pendeta, Bikku hingga ibu-ibu PKK, kelompok pengajian menyatakan sangat terharu dan berkesan dengan program PALM yang mampu memobilisasi dan mengkoordinasi gerakan lintas iman dalam kegiatan kemanusiaan.

Dalam rapat perdana konsorsium PALM menargetkan penanaman 122.500 batang pohon, target ini berdasarkan

kesanggupan berbagai pihak baik yang tergabung dalam konsorsium maupun jaringan yang dimiliki masing-masing elemen yang tergabung dalam PALM. Hanya dalam tempo dua minggu, ternyata 60% target sumbangan tanaman berhasil dikumpulkan. Mengingat kondisi tanah yang banyak mengandung sulfur dan preparat negatif dari material vulkanik tentu dibutuhkan pemupukan yang dapat menetralsir dari unsur-unsur yang mengganggu pertumbuhan tanaman sehingga dibutuhkan penyiapan lahan yang baik. Untuk itu diperlukan pupuk cair, pupuk organik dan arang yang dapat menyerap kandungan sulfur serta ajir/penyangga tanaman yang kuat karena kencangnya tiupan angin.

Masalah lain yang tidak kalah seriusnya adalah masalah pengangkutan relawan dan penyiapan konsumsi para relawan tanam sebanyak 150–200 orang setiap kali kegiatan penanaman dilereng Merapi yang relatif sulit medannya dan ketiadaan jalur angkutan kelokasi penanaman. Akhirnya kami menghubungi Yon 403 Kentungan untuk minta bantuan truk-truk militer guna mengangkut para relawan yang jumlahnya mencapai 5783 orang (yang tercatat) dalam masa tanam 4 bulan sejak medio Januari hingga pertengahan April 2010. Sedangkan untuk persediaan konsumsi sebagian besar dibantu oleh oleh ibu-ibu paroki Babadan, Ngaglik, Sleman dan ibu-ibu paroki Pakem, Sleman.

Pada mulanya kami merencanakan penghijauan sebatas kawasan lereng Merapi disekitar kecamatan Cangkringan, Sleman. Namun mengingat banyaknya permintaan dari jaringan PALM akhirnya melebar kewilayah Dukun, Muntilan bekerja sama dengan GP ANSHOR Magelang dan kawasan hutan Deles, Klaten yang bekerja sama dengan Forum kerukunan Umat Beragama kebersamaan Klaten yang dipimpin oleh Gus Jazuli dari pesantren al-Muttaqien Pancasila Sakti berhasil menanam sebanyak 150.000 batang pohon.

Momentum erupsi Merapi ternyata benar-benar membawa berkah persaudaraan antariman sesuai dengan tag PALM

“Menabur benih menumbuhkan persaudaraan” terbukti dengan banyaknya pihak-pihak yang terlibat hingga mencapai 97 instansi formal dan nonformal dengan luas jangkauan kerja melintasi Daerah Istimewa Yogyakarta. Banyak sekali inspirasi, kreatifitas yang tumbuh dari interaksi yang dilandasi oleh kebersamaan, persaudaran, ketulusan dan kemanusiaan.

Dengan modal sosial yang sangat yang terkonsolidasikan secara intensip, akhirnya tercetus ide untuk menyelenggarakan kemah pemuda antaragama (Interfaith Youth Camp) yang diikuti oleh siswa setingkat SMA dari sekolah Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha bekerja sama dengan yayasan PARAS Jakarta dan forum Gus Dur-ian yang dibuka Alisa Wahid dengan jumlah peserta 243 orang.

Kemah pemuda antariman benar-benar menjadi ajang perekat para pemuda lintas iman dan mampu membuka wacana baru bagi peserta yang selama ini tersekat oleh batas primordialisme agama. Kemah yang berjalan selama 4 hari menjadi representasi kebhinekaan Indonesia sebagaimana cita-cita Founding Fathers membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia.

F. Penutup

Gerakan membangun kesadaran kemanusiaan dilakukan dengan berbasis pesantren seperti Pesantren Nurul Ummahaat dinilai banyak pihak sangat efektif dan bisa mencairkan ketegangan antaragama di masyarakat dan mengurangi pengerasan wacana-wacana keagamaan di Indonesia. Testimoni dari para peserta kemah pemuda maupun relawan Toya Mili dan PALM sangat beragam dengan kesan positif dan memiliki pengaruh cukup besar mengingat masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang patronais, sehingga mudah memahami contoh yang diteladani seorang kyai, Pastor, Pendeta, Bhikku yang menjadi panutan mereka. Pengalaman yang diperoleh dalam proses kegiatan jauh melampaui apa yang diajarkan oleh aktivis-aktivis lintas agama lainnya

dari kalangan LSM dan perguruan tinggi. Dari aspek keteladanan praksis di masyarakat akar rumput, peran-peran yang dilakukan oleh kalangan pesantren bersama tokoh-tokoh agama sangat efektif dalam menyebarkan pemahaman agama yang lebih humanis dan memiliki kontribusi nyata dalam membangun karakter kebangsaan ditengah-tengah kehidupan masyarakat plural.[]

Epilog

Masa Depan Dialog Islam dan Hukum Humaniter Internasional

Ameur Zemmali

Saya menyambut baik forum kita kali ini yang mendiskusikan urusan-urusan kemanusiaan dari sudut pandang Muslim. Saat ini, isu-isu kemanusiaan memang telah menjadi perhatian kita semua, ketika banyak peperangan atau konflik-konflik sering kali terjadi di wilayah yang penduduknya beragama Islam. Saya yakin bahwa kajian kita tentang masalah tersebut akan memberikan kontribusi terhadap pemahaman hukum-hukum kemanusiaan internasional di mana pandangan-pandangan umat Islam memang sangat diperlukan. Pasalnya, di dalam Islam terdapat banyak konsep yang perlu kita dalami dan untuk selanjutnya bisa digunakan untuk memperkuat makna hukum kemanusiaan internasional yang ada saat ini.

Islam sendiri berarti 'damai' (*salam*) dan 'penyerahan diri' (*submission*), yaitu penyerahan diri terhadap Allah Swt. Dalam kaitan ini, Islam juga dapat menjadi ujung tombak untuk mempromosikan perdamaian. Di dalam Islam, misalnya, dan diskusikan juga pada bab sebelumnya, terdapat istilah *Ishlah*, yang berarti 'perdamaian' atau rekonsiliasi antara dua atau lebih pihak yang bertikai. Bahkan kita juga mengenal ada lembaga filantropi

yang bernama *Jamiyyatul Ishlah*. Konsep itu penting untuk dikaji secara lebih dalam melalui penelitian-penelitian akademis. Begitu juga dengan konsep-konsep lainnya yang dibahas dalam buku ini, seperti jihad, peperangan (*as-siyar*), dan juga kemaslahatan (*mashalih*). Di kalangan Muslim, misalnya, konsep *mashlahah* atau *mashalih* itu sangat penting dan terkait dengan lima buah perkara pokok (*al-kulliyatul khams*), yaitu memelihara agama, jiwa/hidup, keturunan, akal, dan harta benda. Hal-hal itu barangkali tidak bisa dipelihara ketika berada dalam situasi perang.

Masalah pokok lainnya adalah keterkaitan antara Islam dan hukum-hukum internasional. Memang kita tidak sedang berupaya membandingkan dan apalagi menyejajarkan Islam dan hukum internasional. Namun, tujuan kita adalah bagaimana hukum kemanusiaan internasional di era modern ini dilihat dari sudut pandang Islam, dan bagaimana pula hukum publik digunakan untuk menyelesaikan konflik-konflik yang terjadi di negara-negara yang berpenduduk Muslim. Memang tidak ada doktrin yang membenarkan perang di kalangan Muslim sendiri. Tetapi di dalam sejarah kita juga melihat banyak terjadi konflik dan peperangan antar-Muslim. Bahkan dulu Khalifah Abu Bakar memerangi orang yang membangkang perintah untuk membayar zakat, serta terjadi pertempuran antara Ali dan Siti Aisyah, dan antarkekhilafahan Muslim. Itu artinya perspektif Islam tentang masalah-masalah kemanusiaan sebagai akibat konflik yang terjadi di kalangan Muslim juga relevan untuk dikaji dan tentu saja dikembangkan.

Para penulis dalam buku ini jelas melihat pelbagai hal yang bisa didalami lebih jauh dari hubungan antara Islam dan hukum-hukum kemanusiaan internasional kontemporer baik di tingkat cakupan wacananya maupun metodologinya. Sebagai contoh, dalam diskusi-diskusi yang dibahas dalam buku ini gagasan tentang konsep imparialitas dalam kemanusiaan didialogkan dengan konsep dakwah dalam Islam. Di dalam Islam sendiri memberikan

pertolongan pada orang-orang yang membutuhkan adalah sebuah keharusan. Seorang Muslim boleh dan harus membantu orang lain meskipun berbeda agama, begitu pula sebaliknya, Muslim dapat menerima bantuan dari non-Muslim. Agama tidaklah menjadi pembatas dalam aksi-aksi kemanusiaan. Meski demikian, pemahaman seperti itu masih terus perlu didialogkan terus-menerus. Saya pernah mengunjungi Penjara Guantanamo di mana banyak Muslim yang dipenjara. Dan sebagian dari mereka masih berpikir untuk tidak menerima bantuan pertolongan dari non-Muslim. Bisa dibayangkan betapa pandangan seperti itu juga semakin mempersulit tahanan. Itulah salah satu tantangan yang dihadapi oleh ICRC maupun lembaga-lembaga kemanusiaan Islam.

Hemat saya, saat ini ICRC terus memerlukan kerja sama dengan aktivis kemanusiaan di kalangan Muslim untuk dapat menjawab dan mengantisipasi pelbagai problematika yang dihadapi kalangan Muslim ketika berada dalam situasi krisis dan konflik, dan bagaimana agar hukum kemanusiaan internasional juga bisa diterapkan. Pasalnya, beberapa wilayah dunia Islam saat ini juga masih menghadapi situasi krisis akibat konflik komunal maupun peperangan, seperti yang terjadi di Timur Tengah maupun di beberapa bagian wilayah Afrika. Bila kita merujuk lebih jauh ke belakang, negara-negara Muslim juga mengalami pertempuran hebat dengan negara-negara lain, misalnya perang melawan Perancis oleh masyarakat Afrika, juga ketika kekaisaran Ottoman melawan Rusia di Turki. Dewasa ini, tantangan-tantangan yang dihadapi organisasi kemanusiaan juga tidak kurang rumitnya. Saya pikir, uaya untuk mempromosikan perdamaian perlu terus dilakukan, dan pada saat yang sama, tapi pada saat yang sama kita juga tidak bisa menghindari kemungkinan terjadinya konflik dan peperangan baik yang terjadi antara kelompok masyarakat maupun antarnegara. Sehingga dialog dan kerja sama di kalangan aktivis kemanusiaan tak dapat ditunda lagi, khususnya di dalam mempromosikan konsep-konsep hukum humaniter

internasional yang dihasilkan dari konvensi Jenewa dan telah diratifikasi oleh lebih dari seratus negara di dunia, tidak terkecuali negara-negara Islam.

Memang tidak semua negara Islam atau bahkan negara non-Islam menerima konvensi tersebut. Faktanya beberapa negara juga menolaknya. Namun demikian itu tidak berarti bahwa upaya kita untuk mengampanyekan nilai-nilai universalitas hukum kemanusiaan menjadi surut. Bagaimanapun, nilai-nilai universalitas hukum humaniter itulah yang akan digunakan dalam setiap aksi-aksi kemanusiaan, termasuk di Asia Tenggara. Penerimaan masyarakat Muslim terhadap hukum humaniter internasional sangat dinamis dan beragam. Bahkan di Indonesia terdapat nuansa dalam mempersepsikan kehadiran lembaga-lembaga kemanusiaan internasional. Salah satu contoh yang menarik yang terjadi di Indonesia adalah perdebatan tentang lambang palang merah dan lambang bulan sabit merah yang memang digunakan oleh dunia internasional. Di Indonesia sendiri lambang lembaga kemanusiaan yang berafiliasi dengan gerakan internasional adalah palang merah dan organisasinya bernama PMI.

Dalam beberapa tahun terakhir, wacana tentang lambang palang merah kembali muncul ketika sebagian kelompok Muslim menginginkan lambang bulan sabit merah. Sebetulnya tidak ada yang khas terhadap lambang tersebut karena kedua-keduanya diakui oleh gerakan internasional. Menurut saya, yang lebih penting lagi adalah bagaimana prinsip-prinsip universal dari hukum humaniter internasional itu bisa diadopsi, misalnya dengan merujuk konvensi Wina tahun 1965. Di antara prinsip-prinsip yang harus menjadi pegangan antara lain: pertama, kemanusiaan, yaitu perlunya menjunjung tinggi, menghormati dan memuliakan derajat manusia, sebagaimana tercantum dalam QS al-Isra (17): 70; kedua, netralitas, yaitu prinsip tentang kesamaan hak yang dimiliki oleh para korban kemanusiaan apa pun latar belakang sosial, etnis, agama dan negaranya. Mereka yang dalam kondisi

rentan dan tertekan perlu mendapatkan bantuan; ketiga yaitu independensi lembaga kemanusiaan dalam menjalankan aktivitasnya, bebas dari intervensi politik kepentingan dan dapat bersikap mandiri secara finansial sehingga tidak mudah dipengaruhi atau didikte oleh orang lain.

Sekali lagi, perspektif Muslim sangat menentukan tentang masa depan pelaksanaan hukum-hukum humaniter internasional di negara-negara Islam. Prinsip-prinsip Islam yang universal seperti keadilan, persamaan hak, perdamaian, rekonsiliasi, kedermawanan, dan sebagainya, dapat memperkaya interpretasi terhadap hukum humaniter internasional dan pelaksanaannya. Saya pikir, buku merupakan buah karya yang diharapkan bisa mendorong kaum Muslim untuk terus-menerus mendialogkan secara kreatif perspektif Islam tentang perdamaian kemanusiaan dan kebajikan agar HHI bisa menjadi bagian dari gerakan dunia Muslim tanpa harus kehilangan identitas keislaman mereka.[]

Daftar Kepustakaan

- Abbas, S., "Pemberdayaan Masyarakat Miskin Melalui Investasi Sosial: Experimentasi Lembaga Pengelola Zakat", dalam A. Subhan & Y Kilun, *Islam yang Berpihak: Filantropi Islam dan Kesejahteraan Sosial*, Jakarta: Kerja sama antara Dakwah Press, CIDA, IISEP, and PIC, 2007, 3-24.
- Abdullah, M. Amin . *Pendidikan Agama Era Multikultural multi-Religijs*, Jakarta: PSAP (Pusat Studi Agama dan Perdamaian) Muhammadiyah, 2005.
- Abubakar, I. & C. S. Bamualim, *Filantropi Islam dan Keadilan Sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia*, Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture, UIN Syarif Hidayatullah, 2006.
- Aidit, DN. *The history of the Communist Party of Indonesia*. People Pub. House, 1955.
- Alves, Jorge M. dos Santos. "Nayinar Kuniyappan. Un Tamoul, syahbandar de Samudera-Pasai au début du XVIe siècle." *Archipel*. 62 (2001), 127-142.
- AMAN/ARF Staff (ed), *Conflict Transformation and Peace Building, Peace and Conflict Tranformation in the Age of*

- Hegemony and Extremism*. Bangkok. Asian Muslim Action Network and Asian Resource Foundation, 2007.
- Ambarwati, Denny Ramdhany dan Rina Rusman, *Hukum Humaniter Internasional dalam Studi Hubungan Internasional* Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekontruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam* (terj), Yogyakarta: LKiS, 1994.
- _____. *Islam dan Negara Sekuler*, Bandung: Mizan 2008.
- Anheier, H. K., *Non-profit Organizations: Theory, Management, Policy*, London: Routledge, 2005.
- Ashoor, Yadh Ben. "Islam and International Humanitarian Law," *International Review of the Red Cross*, Vol. 20, Issues 215 (1980), 62-64.
- Aprianto, Tri Chandra. "Kekerasan dan Politik Ingatan; Paramiliter Banser dalam Tragedi 1965-1966 di Jawa Timur," dalam Budi Susanto (ed.), *Politik dan Poskolonialitas di Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Arslan, Amir Shakib. "Our Decline and Its Causes" dalam John L. Donohoe & John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Asqalani, Ibn Hajar al-. *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*, Surabaya-Indonesia, [t.t.].
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Awwas, Irfan S. *Trauma Lampung Berdarah: Di balik Manuver Hendropriyono*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2000.
- Bantani, Nawawi al-. *Marah Labid Tafsir al-Nawawi*, Indunisia, [t.t.].
- Barber, B. R., "Strong Democracy: Participatory Politic for a New Age", dalam V. A. Hodgkinson & M. W. Foley (eds.), *The*

- Civil Society Reader*, Hanover, NH: diterbitkan oleh University Press of New England, 2003, 234-254.
- Barnet, Michael dan Thomas G. Weiss (eds), *Humanitarianism in Question, Politics, Power, Ethic*, Ithaca: Cornell University Press, 2008).
- Benthal, Jonathan. "The Overreaction against Islamic Charities," *ISIM Review* 20 (2007).
- _____ & Jourdan, Jerome Bellion. *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, London: IB Tauris, 2003.
- Berger, P. L., & J. Neuhaus. "To Empower People", dalam V. A. Hodgkinson & M. W. Foley (eds.), *The Civil Society Reader*, Hanover, NH: Dipublikasikan oleh University Press of New England, 2003, 213-233.
- Blusse, Leonard. *Persekutuan Aneh; Pemukiman Cina, Wanita Peranakan, dan Belanda di Batavia VOC*. Yogyakarta: LKiS, 2004..
- _____. "Batavia, 1619-1740: The Rise and Fall of a Chinese Colonial Town," *Journal of Southeast Asian Studies*, 12 ((1981), 159-178.
- Bourdieu, Pierre. *Social Space and Symbolic Power*. *Sociological Theory*, Vol. 7, No. 1 (1989). (Spring).
- _____. "The Form of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Ed. JG Richardson,. New York: Greenwood. 241-58
- _____. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991..
- _____. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- _____. *Distinction; A Social Critique of the Judgement of Taste*. New york: Routledge, 2006.
- Budiman, Amen. *Masyarakat Islam Tionghoa di Indonesia*. Semarang: Tanjung Sari, 1979.

- Castles, Lance. *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*. Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Chadwick, Elizabeth *Self determination, Terrorism and the International Humanitarian Law*. London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996.
- Chirzin, Muhammad, *Penafiran Rashid Ridha dan Sayyid Quthb tentang Jihad*, Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2005.
- Cockayne, James. "Islam and International Humanitarian Law: From a Clash to a Conversation between Civilization," *International Review of the Red Cross* 84 (2002)
- Coppel, Charles. *Studying Ethnic Chinese in Indonesia*. Singapore: Singapore Society of Asian Studies, 2002.
- _____. *Indonesian Chinese in Crisis*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983.
- Dahlan, Abdul Azis (ed). 2001, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Darimi al-, *Sunan al-Darimi*, [t.k.], [t.p.], [t.t.].
- Daradjadi, RM. *Perang Sepanjang 1740-1743: Tionghoa-Jawa Lawan VOC*. Jakarta: Eksekutif Publishing, 2008.
- Dawis, Aimee. *Orang Indonesia Tionghoa Mencari Identitas*. Jakarta: Gramedia, 2003.
- _____. *The Chinese of Indonesia and their search for identity: the relationship between collective memory and the media*. New York: Cambria Press, 2009.
- Dekker, P. "Civicness: From Civil Society to Civic Services?" *Voluntas: International Journal of Voluntary and Non-Profit Organizations*, Vol. 20, No. 3, (2009), 220-238.
- Departemen Agama RI, C.V. as-Syifaa', "Al-Quran dan terjemahnya," Semarang, 2000.

- Easwaran, Eknath. *A Man to Match His Mountain Badshah Khan, Nonviolent Soldier of Islam*. USA. Blue Mountain Center of Meditation, 1984.
- Edwards, M., *Civil Society Melden*, MA: Polity Press, 2004.
- Effendi, Bahtiar. *Islam dan Negara, Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Engeland, Anniseh van. "The Differences and Similarities between International Humanitarian Law and Islamic Humanitarian Law: Is there Ground for Reconciliation," *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 10, No. 1 (April 2008).
- Engineer, Asghar Ali. 'Who is Progressive Muslim?', *AMANA Volume 5 Issue I*, April, 2011.
- _____. Asghar Ali. *Islamic Ethic* (online), <<http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/ethics.htm>>, May 23, 2013.
- _____. *On The Concept of Compassion in Islam* (online), <<http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/compassion.htm>>, May 17, 2013.
- _____. *On Developing Theology Of Peace In Islam* (online), < <http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/theology.htm>>, May 17, 2013
- ELSAM. "Siaran Pers 23 Tahun Tragedi Talangsari: Ketika Negara Menolak Keadilan Korban", dari <http://www.elsam.or.id/?id=1769&lang=en&act=view&cat=c/302>, **pad** 17 Juni 2013
- Feillard, Andree. *NU vis-à-vis Negara*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Farish Noor, "What is the victory of Islam? Towards a different understanding of the Ummah and political success in the contemporary world", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: One-world, 2003.

- Fauzia, Amelia. *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*, Ph.D Diss, University of Melbourne, 2008.
- Ferris, Elizabeth “Faith-based and Secular Humanitarian Organizations,” *International Review of the Red Cross* (2005) 87 (858), 319-323.
- Fuaida, L. D., “Manajemen Keuangan Keluarga Miskin: Kasus Masyarakat Mandiri, Dompot Dhuafa Republika”, dalam A. Subhan & Y. Kilun, *Islam yang Berpihak: Filantropi Islam dan Kesejahteraan Sosial*, Jakarta: Kerja sama antara Dakwah Press, CIDA, IISEP, dan PIC, 2007, 55-74.
- Giap, The Siauw. *Cina Muslim di Indonesia* (terj), Jakarta: Yayasan Ukhuwah Islamiyah, 1986.
- Giblin, Susan Mary. “Being Chinese and Indonesian: Chinese Organisations in Post-Soeharto Indonesia,” *Ph.D Dissertation*, unpublished, University of Leeds, 2003.
- Graff, H.J. De et el, *Cina Muslim di Jawa Abad XV dan XVI: Antara Historisitas dan Mitos* (terj), cet.2, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Gusmiah, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2000.
- Gungwu, Wang. *A Single Chinese Diaspora*, at Benton, Gregor and Liu, Hong. *Diasporic Chinese Venture; the life and work Wang Gungwu*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *Anglo-Chinese Encounters since 1800; War, Trade, Science and Governance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hassan, Ahmad. *Tarjamah Bulugh al-Maram*, Bandung: CV Diponegoro, 1999.
- Hijazi, Muhammad Mahmud. *al-Tafsir al-Wadhih*, Beirut –Lubnan: Dar al-Jayl, 1413 H/1993 M.
- Hoon, Chang Yau, “A Hundred Flowers Bloom: The Re-emergence of the Chinese Press in Post-Soeharto Indonesia”, in *Media and the Chinese Diaspora: Community*,

- Communications and Commerce*, Wanning Sun (ed), Routledge, London and New York, 2006. 91-118.
- _____. 'Face, Faith, and Forgiveness: Elite Chinese Philanthropy in Indonesia' in *Journal of Asian Business*, Vol 24, No. 1-2, (2010), 51-66.
- ICRC, *Handbook of The International Red Cross and Red Crescent Movement*, Thirteen Edition. Geneve: *International Committee of The Red Cross*, 1994.
- ICRC. *Penghormatan Terhadap Hukum Humaniter Internasional*, diterjemahkan oleh Fadillah Agus dan Lies Siregar dari buku aselinya yang berjudul: "*Respect for International Humanitarian Law*", dicetak oleh PT Rama Prado Kriya Jakarta, 1999.
- I Doi, 'Abdur Rahman. *Shari'ah: the Islamic Law*, Kuala Lumpur malaysiaya: A.S. Noordeen, 2002 M/1422 H.
- Indiyanto, Agus & Arqom Kuswanjono. "Respons Masyarakat Lokal atas Bencana", *Kajian Integratif Ilmu, Agama dan Budaya*, Jakarta: Mizan 2012.
- Istanto, F. Sugeng. *Hukum Internasional*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Universitas Atma Jaya, 1994.
- Hadjid, KRH. *Pelajaran KHA Dahlan*, cet II, LPI PP Muhammadiyah, 2006.
- Hartono, Samuel dan Handinoto, Lasem. *Kota Kuno di Pantai Utara Jawa yang Bernuansa China*. Surabaya: Universitas Kristen Petra, 2007.
- Haryomataram, KGPH. *Pengantar Hukum Humaniter*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- _____. *Refleksi dan Kompleksitas Hukum Humaniter*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Humaniter dan HAM Fakultas Hukum Universitas Trisakti, 2012.
- Helmanita, K. "Managing Islamic Philanthropy with Modern Management: The Experience of Dompot Dhuafa", dalam C. S. Bamualim et al, *Filantropi Islam & Pembangunan Sosial di Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan

- Budaya UIN Syarif Hidayatullah dan Ford Foundation, Jakarta, 2006, 85 - 188.
- Hertog, Katrien. *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Analysis*. Lanham, Maryland. Lexington Books, 2010.
- Hiariej, Erik. 'Terorisme dan Individualisasi Perang', *Kompas*, November 6, 2008.
- Hoon, Chang-Yau. *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia; Culture, Politic and Media*. Eastbourne: Sussex Academy Press, 2008.
- Jahja, Junus. *Masalah Tionghoa di Indonesia; Asimilasi vs Integrasi*. Jakarta: Lembaga Pengkajian Masalah Pembauran, 1999.
- _____. *Muslim Tionghoa*, Jakarta: Yayasan Ukhuwah Islamiyah, 1985.
- _____. *Silaturahmi Muhammadiyah & Pengusaha Nasional: Menyongsong Zaman Harapan*, Jakarta: LPMB, 1990.
- Kalshoven, Frits & Liesbeth Zegveld. *Constraints on The Waging of War, an Introduction to International Humanitarian Law*. Geneva Switzerland: International Committee of the Red Cross, 2001.
- Kasim, Ihdhal. *Statuta Roma, Mahkamah Pidana Internasional*. Jakarta: Lembaga penerbit dan Advokasi Masyarakat (EL-SAM), 2000.
- Keane, J., *Civic Society: Old Image, New Vision*, Stanford California: Stanford University Press, 1998.
- Kementerian Agama, *Al-Quran Terjemah Per-Kata*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara penerjemah Departemen Agama republik Indonesia, 2007.
- Khamzah, R. Panji. *Carita Sejarah Lasem*. tanpa penerbit, 1920.
- Komite Internasional Palang Merah (ICRC), *Pedoman Penafsiran Tentang Konsep Keikutsertaan Langsung Dalam Permusuhan*, 2009.

- Komite Internasional Palang Merah (ICRC), *Pedman Penafsiran Tentang Konsep Keikutsertaan Langsung Dalam Permusuhan Menurut Hukum Humaniter Internasional*, [t.t.].
- Kontras. *Peristiwa Talang Sari 1989: Sebuah Kisah Tragis Yang Hendak Dilupakan*, Jakarta: Kontras, 2006.
- _____. *Kronik Perjalanan Kasus Talang Sari*, Jakarta: Kontras, 2009.
- Krafess, Jamal. "The Influence of Muslim Religion in Humanitarian Aid," *International Review of the Red Cross*, Vol. 87, No. 858, June 2005, 327-342.
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan, 2002.
- Kurniawan, Haris *Prinsip Pembelajaran*, <http://wawanhariskurnia.blogspot.com/2012/12/prinsip-prinsip-pembelajaran.html>
- Kusumaatmadja, Mochtar. *Konvensi-Konvensi Palang Merah 1949*. Bandung: Penerbit Bina Cipta, 1986.
- Latief, Hilman. "Symbolic and Ideological Contestation over Humanitarian Emblems: The Red Crescent in Islamizing Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 18, No. 2 (2011), 249-286.
- _____. "Minority Groups and Islamic Humanitarianism," *The Jakarta Post*, 5 July 2013.
- Lederach, John Paul. 2003. *The Little Book of Conflict Transformation*. Pennsylvania. Good Books
- _____. *Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts: The Case for a Comprehensive Framework*. in Kumar Rupesinghe (ed.) *Conflict Transformation*, New York. Macmillan, 1995
- _____. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington D.C. United States Institute of Peace, 1997.
- Lindsey, Tim & Pausacker, Helen (ed). *Chinese Indonesians; Remembering, Distorting, Forgetting*. Singapore: ISEAS, 2005.

- Lohanda, Mona. *Growing Pains; the Chinese and the Dutch in Colonial Java, 1890-1942*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 2002.
- _____. *The Kapitan Cina of Batavia, 1837-1942*. Jakarta: Penerbit Djambtan, 1994.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia, 200.
- Louise Marlow, *Masyarakat Egaliter Visi Islam*, Bandung: Mizan, 1999.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi Perdebatan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 2006.
- _____. "Islamic Values and Global Challenges", dalam Ahmad Syafii Maarif et. all., *Islam & Universal Values: Islam's Contribution to the Construction of a Pluralistic World*, Jakarta: ICIP & the Embassy of Switzerland, 2008.
- Mackie, J.A.C. *Anti Chinese Outbreaks in Indonesia*, di "The Chinese in Indonesia" (Mackie, ed). Meulborne: Thomas Nelson, LTD, 1976.
- Madjrie, Abdurahman. dan Fauzan al-Anshari. *Qishas, Pembalasan Yang Hak*, Jakarta: Khoirul Bayan, 2003.
- Mahfani, M. Khalilurrahman Al. *Dahsyatnya Doa Anak Yatim*, Wahyu Media, Jakarta, 2009
- Mahfudz, Muhsin. *Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial: Dari Teks Al-Quran hingga Sosial-Politik*, naskah (tidak diterbitkan), The University of Melbourne, 2005.
- Mahmoud Mohamed Thaha, *Syari'ah Demokratik*, Surabaya: El-sad, 1996.
- Maraghi, Ahmad Mushthafa al-. *Tafsir al-Maraghi*, Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, [t.t.].
- Maqdisi, Ibn Qudamah al-. *al-Mughni*, Bait al-Afkar al-Dauliyyah, [t.t.].
- Mataram, Haryo. *Sekelumit tentang Hukum Humaniter*. Surakarta: Sebelas Maret University Press, 1984.

- _____. *Bunga Rampai Hukum Humaniter (Hukum Perang)*. Jakarta: Bumi Nusantara Jaya, 1998.
- Maulana, Rezza, *Tionghoa Muslim/Muslim Tionghoa Selanjutnya*, Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2010.
- _____. “Halaman Khusus Berita Komunitas: Pengamatan Awal tentang ‘Pers Tionghoa’ di Yogyakarta Pasca-Orde Baru” makalah dipresentasikan dalam *1st International Conference Of Media, Communication and Culture*, Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta - Universiti Sains Malaysia, 7-8 November 2012.
- Mauna, Boer. *Hukum Internasional, Pengertian, Peranan dan Fungsi Dalam era Dinamika Global*. Bandung: Penerbit Alumni, 2000.
- Menkhoff, Thomas and Chang You Hoon. ‘Chinese Philanthropy in Asia between Continuity and Change’ in *Journal of Asian Business*, Vol 24, No. 1-2 (2010), 1-12
- M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Mortimer, Rex. *Indonesian communism Under Soekarno; Ideology and Politics, 1959-1965*. Singapore: Equinox Publishing, 2006.
- MPR. *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012.
- Muarif Ambariy, Hasan, (Dewan Redaksi), *Suplemen Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Von Hoeve, 2004.
- Mubarok, Ahmad. “Rekonsiliasi: Perspektif Al-Quran”, dalam Muhammad Iqbal (ed), *Islam dan Perdamaian*, Jakarta: Progress, 2003.
- Muhammad, Wahyudi Akmaliah. *Menggadaikan Islah: Politisasi Islah di Kalangan Korban Priok (1984)*, Yogyakarta: Syarikat Indonesia. 2009.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif. 2007.

- Muzaffar, Chandra. 'Fostering Intra-Faith and Inter-Faith Understanding in Pursuit of World Peace', *AMANA Volume 5 Issue I*, April, 2011.
- Neumann van Padang, M., *History of volcanology in the former Netherlands east Indies: Scripta Geol*, v. 71 (1983).
- Nimer, Mohammed Abu. *Nonviolence and Peacebuilding in Islamic: Theory and Practice*. Gainesville Florida, University Press of Florida. 2003.
- Nusa Bakti, Ikrar et la. *Militer dan Politik Kekerasan Orde Baru, Soeharto Di Balik Peristiwa 27 Juli?*, Bandung: Mizan. 2006.
- Nusrat, Hadia. "Humanitarian Law and Islam," http://www.red-cross.int/EN/mag/magazine2005_1/24-25.html (Accessed 1 May 2012)
- Paige, Glenn D., Chaiwat Satha-Anand (Qadeer Muheideen) and Sarah Gilliat (eds). 1993. *Islam and Nonviolence*. Honolulu. Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace.
- Pandiangan, A. "Chinese Press After the New Order: Caught Between the Continuity of Idealism and the Logic of the Market", *Asian Ethnicity*, Vol. 4 No. 3, (2003). 401 – 419.
- Perdana, Fahmi Rafika. *Integrasi Sosial Muslim Tionghoa: Studi Atas Partisipasi PITI Korwil Yogyakarta dalam Proses Pembauran*. Yogyakarta: Mystico, 2008
- PALM, Sekretariat PALM "Bhakti lingkungan mengaktualisasikan gerakan kebangsaan" laporan kegiatan 2011-2012, Yogyakarta.
- Permanasari, Arlina. *Pengantar Hukum Humaniter*. Jakarta: *International Committee of the Red Cross*, 1999.
- Pictet, Jean. *Development and Principles of International Humanitarian Law*. Geneve: Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- Pigeud, Th. *Java in the Fourteenth Century*. Jilid IV, Den Haag, Nijhoff, 1962.

- Piollet, Paul, C. Salmon & Denys Lombard. "Une culture révo-
lue? Le Pasisir javanais de Gresik à Rembang". *Archipel*. Vo-
lume 51 (1996.).
- Portes, Alejandro. "Social Capital: Its Origins and Applications
in Modern Sociology." *Annual Review of Sociology*, Vol. 24,
(1998).
- Prasetyo, Stanley A. "Adakah Media untuk Keturunan Tiong-
hoa?"; I. Wibowo dan Thung Ju Lan (ed), *Setelah Air Mata
Kering*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2010, 166 – 183.
- Prateek, Satya. "The Phantom of Progressive Islam: What is at
Stake?"; *AMANA Volume 5 Issue 3*, (2012).
- Pratiwo. "The Chinese town Lasem," in Peter J. M Nas (ed). *The
Indonesian Town revisited*. Singapore: ISEAS, 2002.
- _____. *Arsitektur Tradisional Tionghoa dan Perkem-
bangan Kota*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2010..
- Purbatjaraka, Purnadi. "Shahbandars in the Archipelago," *Journal
of Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2, (1961) 1-9.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of
American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.
- _____. "Tuning in Tuning out: The Strange Disap-
pearance of Social Capital in America," *Political Science and
Politik*, 28 (4), (1995), 664 - 655.
- _____. Leonardi, R., & Nenetti, R. *Making Democ-
racy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, N.J:
Princeton University Press, 1993.
- Purdey, Jemma. *Anti-Chinese violence in Indonesia, 1996-1999*. Si-
ngapore: Singapore University Press, 2006..
- Raharjo, M. Dawan, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial berdasar-
kan Konsep-konsep Suci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahardjo, Satjipto. *Hukum Progresif, Sebuah Sintesa Hukum Indo-
nesia*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2009.
- Rahmat, Jalaludin, "Rekayasa Riya," [http://yayansah.wordpress.
com/2008/05/10/rekayasa-riya/](http://yayansah.wordpress.com/2008/05/10/rekayasa-riya/)

- Rommelink, Willem G.J. *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*. Leiden: KITLV, 1994..
- Rush, James R. *Opium to Java; Jawa dalam Cengkeraman Bandar-bandar Opium Cina, Indonesia Kolonial, 1860-1910*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000.
- Rustopo. *Menjadi Jawa; Orang-orang Tionghoa dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Ombak, 2007
- Qal'ah-ji, Muhammad Rawas, Hamid Shadiq Qunaibi dan Quthb Mushthafa Sanur, *Mu'jam Lughah al-fuqaha'*, Beirut-Lubnan: Dar al-Nafa'is, 1416 H/1996 M.
- Qurtuby, Sumanto Al. *Arus Cina-Islam-Jawa*: Yogyakarta: Inspeal-INTI, 2003.
- Quthb, Sayyid, *Fi Dzilalil Qur'an*, jilid 9, Beirut dan Kairo: 1981.
- Sabur, M. Abdus., Schenk, Lisa (ed). 2003. *New Visions for Peace*. Bangkok. Asian Muslim Action Network.
- Sabur, Ekraj. 'Nurturing The Seed of Peace Through Peace Education: An Experience from Southern Thailand', *AMANA Magazine Volume 6 Issue II*, Agustus, 2012.
- Sahamrani, As'ad as. *Menyingkap Terorisme Dunia, Studi literer Empiris Atas Doktrin Ideologis Terorisme*. Surakarta: Era Intermedia, 2005.
- Sahiron Syamsuddin, "Pesan Utama Ayat Perang: Tafsir atas Surah al-Hajj Ayat 39-40", dalam majalah *Bangkit; Menebar Rahmah Ahlussunnah Wal-Jamaah*, (November 2012).
- Safi, Omar. *What is Progressive Islam?* In ISIM newsletter (online), <http://omidsafi.com/images/stories/what_is_progressive_islam.pdf>, May 18, 2013.
- Salmon, Claudine and Denys Lombard. "La communauté chinoise de Surabaya. Essai d'histoire, des origines à la crise de 1930," *Archipel*. Vol. 53 (1997).
- _____. "Some More Comments on "Uncertain Links" in the Han Lineage". *Archipel*. Vol. 62 (2001).

- _____. "The Han Family from the Residency of Besuki (East Java) as Reflected in a Novella by Tjoa Boe Sing (1910)." *Archipel*. Vol. 68 (2004).
- _____. "La communauté chinoise de Surabaya. Essai d'histoire, des origines à la crise de 1930," *Archipel* (1997).
- _____ & Sidharta, Myra. *The Manufacture of Chinese Gravestones in Indonesia – A Preliminary Survey*. *Archipel*. Volume 72 (2006).
- _____ and Denys Lombard. "Islam and Chineseness," *Jurnal Indonesia*, Vol/57. (1994), 115-131.
- Salim HS, Hairus. *Kelompok Paramiliter NU*. Yogyakarta: LkiS, 2004..
- Santibadra. *Sabda Badra Santi*. Dewan Pangadhar Sabda, 1966..
- Schellhaas, Constanze,. Seegers, Annette. 2009. 'Peacebuilding: Imperialism's New Disguise?', *African Security Review*, Vol 18 No 2. Pretoria (South Africa). Institute for Security Studies.
- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1976.
- Setiono, Benny G. *Tionghoa dalam Pusaran Politik*. Jakarta: El-kasa, 2002.
- Sen, Tan Ta. *Cheng Ho and Malacca*. Singapore: International Zheng He Society and Cheng Ho Cultural Museum, 2005.
- Shan'ani, Muhammad bin Ismail al-Kahlani al-. *Subul al-Salam*, Indonesia: Maktabah Dahlan, [t.t.].
- Shakuntala, I.B. "Setelah gempa 30 juta sKalla Richter," Cindelas Pustaka Rakyat Cerdas Yogyakarta, 2007.
- Sharp, Gene. *The Methods of Nonviolent Action*. Boston. Porter Sargent Publishers, 1973.
- Shihab, M. Quraish, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992.

- _____. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai persoalan umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- _____. *Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2000.
- Shihab, Alwi, "Islam inklusif" Mizan, Jakarta, cetakan ke VII Nopember 1999.
- Shils, E. "The Virtue of Civil Society", Bahan kuliah tentang Pemerintah dan Oposisi disampaikan pada Klub Atheneum pada 22 Januari 1991.
- Sholeh, Asrorun-Ni'am. *Detik-Detik Perlindungan Anak: Essai-essai Masalah Anak Indonesia* ()
- Sirry, M., "The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post-Soeharto Indonesia", *The Muslim World*, 100, (2010), 60 - 77.
- Smith, S. R., & Lipsky, "Nonprofit for Here: The Welfare State in the Age of Contracting", Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.
- Solomon, L. M., & H. K. Anheier. "The International Classification of Nonprofit Organization: ICNPO-Revision1, 1996", Kertas Kerja dari Proyek Perbandingan Sektor Nirlaba, John Hopkins, No. 19, Baltimore: The John Hopkins Institute for Policy Studies, 1996.
- Somers, Mary F. *Peranakan Chinese Politics in Indonesia*. Singapore: Equinox Publishing, 2009.
- Suma, Muhammad Amin. *Potensi dan Kontribusi Perguruan Tinggi Dalam Upaya Perlindungan Anak di Indonesia*, Makalah, FSH UIN Jakarta, 2013.
- Suryadinata, Leo. *Dilema Minoritas Tionghoa*. Jakarta: Grafiti Press, 1984..
- _____. *The Ethnic Chinese Issue and National Integration in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 1999.

- _____. *Kebudayaan Minoritas Tionghoa di Indonesia*, (Dede Oetomo, terj), Jakarta: Gramedia, 1988.
- Syahmin AK, *Pokok-Pokok Hukum Organisasi Internasional*. Bandung: Bina Cipta, 1985.
- Syariati, Ali. *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1992.
- Syaltut, Mahmud. *Min Taujihah al-Islam*, Beirut-Lubnan: Dar al-Qalam, 1966.
- Syaukani, Imam. *Nailul Authar: Ansar as-Sunnah an-Nabawiyah*, Vol. 7, 246, dikutip dari Muhammad Munir, "Suicide Attack and Islamic Law, *International Review of the Red Cross*, 90 (2008).
- Syukur, Abdul. *Gerakan Usroh Di Indonesia: Peristiwa Lampung 1989*, Yogyakarta: Ombak, 2003.
- _____. *Gerakan Usroh di Indonesia: Kasus Peristiwa Lampung 1989*, Tesis, Program Studi Ilmu Sejarah, Bidang Ilmu Pengetahuan Budaya, Program Pascasarjana Sastra, Universitas Indonesia, 2001.
- Suyuthi, Jalaluddin al- "Sebab turunnya ayat Al-Quran" Jakarta: Gema insani, 2008.
- Tan, Mely G. *Etnis Tionghoa di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor, 2008.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid. *Perlindungan Korban Konflik Bersenjata Dalam Perspektif Hukum Humaniter Internasional Dan Hukum Islam*. Jakarta: *International Committee of The Red Cross*, 2008.
- The Synergos Institute, "Natioal directory of civil society resources organizations, Indonesia, Series on foundation building in Southeast Asia. The Synergos Institute, New York, 2002.
- Thomafi, Luthfi. *Biografi Mbah Ma'shum*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Thomas, Troy S. "Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam," (2008), http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/usafa/jihad_pows.doc (Accessed 10 May 2012).

- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Changes*, Boulder, San Fransisco: Westview Press, 1991.
- Toer, Pramoedya Ananta. *Hoakiau di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Garba Budaya, 1998.
- Tri Hasworo, Rinto. *Mekanisme Perlindungan Saksi dan Korban Dalam Penyelesaian Kasus Tanjung Priok Lewat Pengadilan HAM Ad Hoc*, Skripsi Fakultas Hukum Indonesia, 2006.
- Unjiya, Akrom. *Lasem: Negeri Dampoawang, Sejarah yang Terlupakan*. Lasem: Fokmas, 2008.
- Van der Kroef, Justus Maria. *The Communist Party of Indonesia: its history, program, and tactics*. Columbia: Publication Centre, University of British Columbia, 1965.
- Varshney, Ashutosh. *Ethnic Conflict and Civic Life; Hindus and Muslim in India*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Vermeulen. Johannes Theodorus. *Tionghoa di Batavia dan Huru-hara 1740*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.
- Vicker, Adrian. *A History of Modern Indonesia*. Cambridge; Cambridge University Press, 2005.
- Wafa, Ahmed Abou El-. *Hak-Hak PENCARIAN Suaka Dalam Syariat islam dan Hukum Internasional (Suatu kajian Perbandingan)*, terjemahan FSH-UIN Jakarta, 201.
- Wahid, Abdurrahaman, *Islam Kosmopolitan*, Jakarta: The Wahid institute, 2007.
- _____. “Belajar Multikulturalisme di Pesantren”, <http://edukasi.kompasiana.com/2012/01/08/belajar-multikulturalisme-di-pesantren/>, edisi 08 January 2012, diunduh 5 Juni 2013.
- Wasis, Widjiono. *Geger Talang Sari: Serpihan Gerakan Darul Islam*, Jakarta: Balai Pustaka. 2001
- _____. *Kesaksian Peristiwa Tanjung Priok, Tragedi yang Tidak Perlu*, Jakarta: Balai Pustaka. 2003.

- Widodo, Johannes. *The Boat and the City; Chinese Diaspora and the Architecture of Southeast Asian Coastal Cities*. Singapore: Chinese Heritage Center, 2004.
- Wijayakusuma, Hembing. *Pembantaian Massal 1740; Tragedi Berdarah Angke*. Jakarta: Pustaka Populer Obor, 2005.
- Willmott, Donald E. *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia*. New York: Cornell University Press, 1970.
- Wubin, Zuang. *Chinese Muslim in Indonesia*, diunduh dari www.last-harbour.com tanggal 26 Februari 2013
- Yin, Tung. *Procedurals Due Process to Determine Enemy Combatant Status on the War on Terrorism*. <http://ssrn.com/abstract-790489>.
- Yuazhi, Prof. Khong. *Cheng Ho Muslim Tionghoa; Mistri Perjalanan Muhibah di Nusantara*. Jakarta: Yayasan Obor, 2011
- Yusuf, Imtiyaz and Campion, James. 2008. *Reform and Resistance in the Quest for Peace*. Bangkok. Asian Muslim Action Network
- Zada, Khamami, “Tantangan Pesantren di Era Multikulturalisme”, *Portal 77*, Edisi Kamis, 12/01/2012.
- Zakaria, Fareed. ‘The Politics Of Rage: Why Do They Hate Us?’ *Newsweek*, October 15, 2001.
- Zaazuq, Mahmud Hamadi. *al-Mausu’ah al-islamiyyah al-’Ammah*, al-Qahirah– Mashr: 1424 H/2003 M.
- Zemmali, Ameer. “Discussion on IHL and Islam,” www.former-icrc-staff.org/...islam/mme_picado_ihl_and_islam.1.doc (Diakses pada 1 Mei 2012).
- Zuhaili, Muhammad al-. *Huquq al-Insan fi al-Fiqh al-Islam* bi al-Isytirak ma’a al-Khirin Damsyik: Dar al-Maktabi, 1995.
- Zwart, Tom. “Using Local Culture to Further the Implementation of International Human Rights: the Receptor Approach,” *Human Rights Quarterly* (2012) 34 (2), 546-569.

Koran dan Sumber Lainnya

Booklet. “Piagam Perdamaian Kasus Tragedi Tanjung Priok, Melangkah Menuju Islah”, Jakarta 1 Maret 2001.

Kompas, 23 Juni 2013, “Pengungsi Syiah: Kami Ingin Pulang dan Menanam Kembali...”

Susilo, W., 2010, “Wajah Muram MDGs Indonesia”, Kompas, Rabu, 4 Agustus, 2010

Suara Karya tanggal 21 Mei 2013.

Sejarah RS PKU, <http://www.rspkujogja.com/profil/sejarah>

Latar Belakang LAZISMU, <http://www.lazismu.org/index.php/profil/latar-belakang>

<http://www.dompethuafa.or.id>, diakses terakhir pada 10 februari 2010.

<http://www.masyarakatmandiri.org>, diakses terakhir pada 10 Februari 2010.

<http://www.lpi-dd.net/index.php>, diakses terakhir pada 10 Februari 2010.

<http://oxforddictionaries.com/definition/english/humanitarian> (Diakses pada 10 January 2012)

<http://www.ihh.org.tr/hakkimizda/en>

Tentang Penulis

EDITOR

Hilman Latief menuntaskan pendidikan Sarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999) dan Magister di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (2003). Ia kemudian meraih gelar Master of Arts (M.A) yang kedua dari Western Michigan University (2005) Amerika Serikat, serta Gelar Ph.D. dari Utrecht University-Belanda (2012). Pada tahun 2013 menjadi Research Fellow di KITLV-Leiden (2013), Belanda. Beberapa penelitiannya di bidang Filantropi Islam telah dipublikasikan dalam bentuk buku, antara lain: *Melayani Umat: Filantropi Islam dan Ideologi Keejahteraan Kaum Modernis* (Jakarta: Mizan 2010); *Politik Filantropi Islam di Indonesia: Negara, Pasar dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: Ombak, 2013); serta sejumlah artikel yang dimuat di dalam Jurnal ilmiah nasional dan internasional. Beberapa penghargaan telah diraihnya, antara lain: Dosen Berprestasi di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (2014) dan meraih *Alumni Achievement Award* dari School of Arts and Sciences, Western Michigan University, USA (2014). Email: h_latief@umy.ac.id dan h_latief@yahoo.com

Zezen Zainal Mutaqin mendapat pendidikan S1 di Fakultas Syariah UIN Syarif Hidayatullah dan mendapatkan Gelar Master di bidang hukum (LLM) dari Law School, Melbourne University-Australia. Pada 2011, ia mengikuti program Summerschool tentang International Criminal Law Procedure and Human Right di Utrecht University-Belanda, dan juga menjadi research fellow pada program Training Indonesia's Your Leaders di Leiden University-Belanda. Saat ini, selain menjadi konsultan juga sebagai Assistant to the Regional Advisor for Humanitarian Affairs (ICRC-Jakarta) serta mengajar di Fakultas Syariah UIN Syarif Hidayatullah. Beberapa karyanya antara lain: "Penghayat, Orthodoxy and the legal politics of the state: the survival of Agama Djawa Sunda in Indonesia", *Indonesia and the Malay World Vol 42 No. 122, 2014*; "What is Islamic Humanitarianism? An Indonesian experience," *Korean Journal of Humanitarian Law, Vol 33 2013*; "Indonesian Customary Law and European Colonialism: A Comparative Analysis on Adat Law," *Journal Of East Asia and International Law (4) 2, 2011*. Ia juga Novel *Bintang di Atas Alhambra, Masa depan adalah setiap impian yang dimenangkan*. (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2013). Email: zenzaenal@gmail.com atau zmutaqin14@gmail.com

KONTRIBUTOR

Abdul Muhaimin lahir di Kota Gede, Yogyakarta 13 Maret 1953. Ia merupakan Pengasuh Pesantren Ummahat Nurul Islam di Yogyakarta. Selama ini ia berperan penting dalam mempromosikan toleransi beragama dan memperkuat upaya-upaya persatuan antara berbagai kelompok agama, termasuk Muslim, Kristen, Katolik, Buddha, dan Hindu. Pernah mendapatkan "Tasrif Award" dari Aliansi Jurnalis Independen, Penghargaan dari Sultan Hamengku Buwono X sebagai Kiai Pemerhati Kebudayaan, dan aktif di berbagai forum antaragama. Saat ini menjabat sebagai Koordinator

FPUB (Forum Umat Beragama), Ketua Konsorsium Toya Mili, Ketua Indonesia Conference on Religion and Peace, ewan Pembina Impulse dan beberapa jabatan di organisasi nirlaba lainnya. Pada tahun 2003, Abdul Muhaimin mendapat kesempatan untuk mengunjungi Amerika Serikat untuk mengikuti Program “Pesan-tren Leader”, dan muhibah ke beberapa negara lainnya di Eropa dan Australia. Email: rumeksoo@yahoo.com

Budi Setiawan adalah seorang aktivis Muhammadiyah yang juga menjadi Ketua Takmir Masjid Gede Kauman Yogyakarta dan Pengurus Hari Besar Islam (PHBI) Kota Yogyakarta. Dengan latar belakang pendidikan di bidang Kimia, ia bekerja sebagai staff dan peneliti di Kantor BATAN Daerah Istimewa Yogyakarta. Keterlibatannya menjadi relawan pada pelbagai kegiatan kemanusiaan untuk korban bencana alam dan konflik di Indonesia, mengantarkannya menjadi Ketua Lembaga Penanggulangan Bencana (LPB) Pimpinan Pusat Muhammadiyah atau dikenal juga dengan MDMC (Muhammadiyah Disaster Management Center). Di bawah kepemimpinannya, LPB/MDMC PP Muhammadiyah terus aktif melakukan penguatan kapasitas kelembagaan pelbagai Amal Usaha Muhammadiyah seperti rumah sakit dan lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah dalam penanggulanagn bencana alam. Email: budiswan@yahoo.com

Hajriyanto Y. Tohari lahir di Karang Anyar 26 Juni 1960. Menyelesaikan pendidikan di Universitas Gadjah Mada (1985). Meraih gelar Master di Pascasarjana bidang Antropologi Universitas Indonesia (1993) dan menjadi kandidat doktor Antropologi juga di Universitas Indonesia. Kader Muhammadiyah yang produktif menulis ini aktif dalam pelbagai organisasi antara lain sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Pemuda Muhammadiyah, Ketua Depinas SOKSI (2005-2010), Wakil Sekretaris PP Muhammadiyah (2000-2005), Ketua DPP Partai Golkar (2009-2014);

Ketua Badan Pengurus LAZIS Muhammadiyah (2010-2015); dan Ketua Badan Pengurus GOZIS DPP Partai Golkar (2010-2015). Ia adalah Wakil Ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat periode 2009-2014.

Hamid Aminoddin Barra berasal dari Marawi City, Central Mindanao, Philippines. Mendapatkan gelar Bachelor of Arts di bidang English, Bachelor of Laws (MSU), Master of Comparative Laws, dan Ph.D. dalam bidang Hukum (IIUM). Sebelum bergabung dengan International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), IIUM, ia adalah Guru Besar Studi Islam dan Hubungan dan Hukum Internasional di Mindanao State University, Marawi City, Philippines. Ia juga pernah menjabat sebagai Dekan pada University's King Faisal Center for Islamic, Arabic and Asian Studies (1988-90, 2000-2006). Pada tahun 2010, ia ditugaskan sebagai Regional Secretary of the Department of Education, Wilayah Otonomi Muslim Mindanao dan sebagai Secretary of the National Commission on Muslim Filipinos (NCMF). Selain itu, ia menjadi anggota dari Government Peace Negotiating Panel pada pemerintah Philippines untuk negosiasi perdamaian dengan Moro Islamic Liberation Front pada 2011-2012. Aktivitasnya yang lain dapat dilihat dalam kegiatan interfaith dialogue. Ia menjadi salah satu pendiri the Bishops-Ulama Conference pada 1996 dan menjadi anggota pada kelompok forum antaragama tersebut mulai dari pendiriannya sampai salah satu pendiri yang merepresentasikan Liga Ulama Filipina pada tahun 2007. Ia juga adalah direktur dari the "Empowering the Ulama Project", sebuah proyek yang kemudian berujung pada pembentukan the National Ulama Conference of the Philippines yang dia pimpin pada 2010-2011. Email: hamidbarra127@gmail.com

Imam Yahya adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang-Jawa Tengah. Gelar Doktornya diraih dari UIN

Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia menulis beberapa buku tentang sejarah Islam, pesantren, dan militer, termasuk *Tradisi Militer dalam Islam* dan *Dialektika Perang dalam Sejarah Islam*. Pernah menjadi Dekan Fakultas Syariah IAIN Walisongo. Pada awal 2014 ia diangkat menjadi Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) IAIN Walisongo.

Martino Sardi adalah dosen pada Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak Januari 2013; dan sebagai Dosen bidang HAM dan Manajemen Konflik pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Doktor dalam bidang Hukum diraihinya di Roma, Italia. Menempuh program Post-doktoral dalam Bidang HAM di Universitas Tor Vergata Roma. Pada 2 April 1994, ia diangkat sebagai Prof. Adiunctus di Universitas Kepausan Antonianum di Roma, Italia. Pernah selama 14 tahun bekerja pada Fakultas Hukum di Universitas yang sama di Roma dan sudah 11 tahun di Universitas Atma Jaya Yogyakarta. Salah satu Pendiri International Center for Development of Human Rights. Aktif dalam mengadakan Pelatihan HAM dan juga Management Konflik. Menulis lebih dari 10 buku dalam bahasa Italia, Inggris dan Perancis, tentang Hukum, HAM dan manual untuk pelatihan Management Konflik. Berpengalaman di daerah-daerah konflik (atau perang), khususnya di Kerala State (India Selatan), teluk Balkan, khususnya di Kroasia, Slovenia dan Bosnia-Herzegovina, dan beberapa bagian wilayah Timur Tengah. E-Mail: msardi@tiscali.it

Muhammad Amin Suma, kelahiran Cilegon–Banten, 5 Mei 1955 adalah Guru Besar Universitas Islam Negeri Sarif Hidayatullah Jakarta dengan tugas tambahan sebagai Dekan Fakultas Syariah dan Hukum (FSH). Ia pernah menjadi Hakim Ad Hoc. HAM pada Pengadilan Tinggi Propinsi DKI Jakarta (2002 – 2006), anggota Team Revisi Rancangan Undang-Undang Kitab Hukum

Pidana (RUU KUHP); anggota Tim Pakar pada Departemen/Kementerian Hukum dan HAM Republik Indonesia (2000 – 2010), Tim Pakar Hukum Departemen Agama Republik Indonesia (dasawarsa 1990-an). Penulis sampai sekarang ini masih aktif menjadi Ketua Umum Majelis Pengurus Nasional Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (MPN HISSI), anggota Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Ketua Dewan Pengawas Syariah Dompot Dhuafa.

Muhammad Nur Islami lahir di Pati pada tanggal 3 Oktober 1961. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di kota kelahirannya Pati, kota kecil di Pantai utara Pulau Jawa. Gelar Sarjana Hukum diperoleh dari Fakultas Hukum Universitas sebelas Maret Surakarta (UNS) pada Tahun 1985. Pada bulan Februari 1987 diangkat sebagai PNS dan menjadi staf pengajar pada Fakultas hukum Universitas Jenderal Soedirman (UNSOED) Purwokerto, kemudian sejak Tahun 1994 pindah bekerja sebagai dosen DPK pada Fakultas Hukum Universitas Cokroaminoto Yogyakarta (UCY), dan saat ini ia merupakan Dosen DPK pada Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Ia menyelesaikan S2 pada Program Magister Ilmu Hukum Universitas Diponegoro Semarang (UNDIP) pada Tahun 2000, dan meraih gelar Doktor di universitas yang sama pada tahun 2011. Selain itu aktif dalam organisasi Palang Merah Indonesia Daerah Istimewa Yogyakarta, ia juga menjadi Diseminator tetap Hukum Humaniter Internasional dan Ke-Palang-Merahan di Yogyakarta dan sekitarnya. Mengikuti *Intensive Training* dan magang pada *International Committee of the Red Cross (ICRC)* Jakarta pada Tahun 2004, dan menjadi relawan ketika terjadi Tsunami di Aceh Tahun 2004. Menjadi presenter dalam *International Conference on Law and Society* di UMY (2013) dan *Joint Conference on Law and Society, Commercial Law and Islamic Finance*

di IIUM (*International Islamic University Malaysia*) pada 2013.
Email: m.nurislami@gmail.com

Mohd. Hisham Mohd. Kamal LL.B (Hon.) (IIUM), LL.B (Shariah) (IIUM), LL.M in International Law (Hull), Ph.D (IIUM), adalah Associate. Professor pada Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws, International Islamic University Malaysia (IIUM). Ia telah menulis pelbagai aspek dari Hukum Humaniter Islam, Sistem Hukum Islam dan Hukum Publik Internasional. Beberapa publikasinya antara lain “Meaning and Method of Interpretation of *Sunnah* in the Field of *Siyar*: A Reappraisal” in Marie-Luisa Frick and Andreas Th. Muller (eds.) *Islam and International Law: Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, (Martinus Nijhoff, 2013); “Terrorism, *Jihad* and Human Rights in Islam” in Abdul Ghafur Hamid & Khin Maung Sein (eds.) *Human Rights Law: International, Malaysian and Islamic Perspectives*, (Sweet & Maxwell Asia, 2012); dan “Islamic Law on Protection and Assistance of Civilians Affected by Armed Conflicts and Natural Disasters, Methods and Means of Warfare, and Treatment of Prisoners of War” 4 *Asia-Pacific Yearbook of International Humanitarian Law* (2008-2011) 245-261. Email: mkmhisham@iium.edu.my

Munawir Aziz adalah dosen di STAI Mathali’ul Falah, Pati, Jawa Tengah. Alumnus Center for Research and Cross-Culture Studies (CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada (UGM). Research fellow pada Southeast Asia Programme, Goethe Universitat-Frankfurt Germany. Melakukan kunjungan riset ke Jerman, Prancis dan Belanda. Aktif menjadi pembicara dan seminar di dalam dan luar negeri. Menulis buku, ‘Identitas Orang pesisiran’ (2013), ‘Lasem Kota Tiongkok Kecil’ (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014). Kini ia sedang sedang menyelesaikan buku terbarunya berjudul ‘Tionghoa Pesisiran: Identitas dan Tradisi’

(Penerbit Kompas, forthcoming) dan ‘Gus Dur dan Jaringan Tionghoa’. Email: moena.aziz@gmail.com

Rezza Maulana menyelesaikan studi strata 1 di Jurusan Sosiologi Agama UIN Sunan Kalijaga dengan mengambil tema tentang dinamika keluarga Tionghoa Muslim di Yogyakarta. Penelitian ini juga menghasilkan sebuah buku tentang perkembangan komunitas Tionghoa Muslim yang terbit tahun 2010. Ia melanjutkan strata 2 di Jurusan Antropologi Budaya Universitas Gadjah Mada dengan mengangkat tema tentang Peringatan Hari Raya pada Tradisi Tionghoa di Yogyakarta. Ia aktif menjadi relawan dalam kegiatan bantuan bencana untuk Korban Gempa tahun 2006 dan Gunung Merapi di Sleman tahun 2010 di Yogyakarta. Sementara ini menjadi tenaga peneliti di Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABEL) UIN Sunan Kalijaga dengan minat pada studi masyarakat Islam dan Tionghoa. Email: rezza.maulana@gmail.com

Tuti Alawiyah adalah Dosen Kesejahteraan Sosial Fakultas Ilmu Dakwah dan Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Deputi Ketua Tim Riset dan Desain National NGO Study and Service Center (NSSC), Departemen Luar Negeri Australia (AusAID). Ia menyelesaikan sarjana S1 di UIN Syarif Hidayatullah dan gelar Magister dari Universitas Indonesia. Ia melanjutkan studi di bidang *Social Work* di Meraih Gelar Master di bidang Social Work di University of Texas-Austin dan penerima beasiswa International Fellowship Program Ford Foundation, dan meraih gelar Master (MSSW) serta Ph.D. di tempat yang sama. Ia menjadi peneliti pada Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2003-2007). Selain menjadi peneliti, ia juga aktivis di beberapa organisasi perempuan, di antaranya Nasyiatul Aisyiyah. Ia pernah menjadi Ketua Umum Pimpinan Daerah Nasyiatul Aisyiyah Kabupaten

Tangerang (2005-2007). Beberapa penelitian yang ia lakukan di antaranya adalah “Filantropi Islam untuk Keadilan Sosial di Indonesia” (CSRC, 2004) dan Wakaf untuk keadilan sosial: Potensi dan permasalahannya di Indonesia (CSRC, 2005). Selain itu, beberapa tulisan yang telah dipublikasikan di antaranya: “Dompet Dhuafa as a Civil Society Organization” (Kultur, Vol. 5, No. 1, 2010); “Bapelurzam Kendal: A Muhammadiyah Zakat Movement” dalam *Islamic Philanthropy and Community Development, A Topical Issue in Present-Day Indonesia* (CSRC, 2006) dan Wakaf, Tuhan dan Agenda Kemanusiaan (Editor), (CSRC, 2006). Email: sophia_faira@yahoo.com

Wahyudi Akmaliah adalah Peneliti di Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya (PMB) LIPI. Ia menyelesaikan S1 dalam bidang Pendidikan Agama Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2003), S2 Kajian Budaya di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, dan S2 International Peace Studies, University for Peace, Costa Rica (2010). Karya yang sudah diterbitkan, di antaranya: *Menggadaikan Ingatan: Politisasi Islah di Kalangan Korban Priok* (Syarikat, 2009), dan “Remembering the Legacies of the Marcos Dictatorship: The Formation of Historical Memory and the Struggle for Justice in the Post-Marcos Period” dalam *Engage Public Intellectuals Transforming Society* (Jepang: Nippon Foundation dan Asian Public Intellectual, 2012), 1-8. Email: wahyudiakmaliah@gmail.com.

Zunly Nadia menempuh gelar kesarjanannya di jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2003 dan melanjutkan S2 di dua kampus yang berbeda, yaitu di CRCS (*Center for Religious and Cross Cultural Studies*) UGM (lulus 2006), dan di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Konsentrasi studi Al-Quran dan Hadis (lulus 2012). Saat ini menjadi salah satu staf pengajar di Prodi Ilmu Al-Quran dan Tafsir (IAT)

Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran(STAISPA), Yogyakarta. Beberapa karya tulisnya yang telah dipublikasikan, di antaranya adalah: *Waria: Kodrat atau Laknat (Kajian Hermeneutis tentang Hadis-hadis waria)* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2005); “Perlindungan Kehidupan Perempuan dalam Keluarga dan Masyarakat”, (*Jurnal Musawa*, 2012), “Akar-akar radikalisme Islam dalam tafsir *Fi Dzilalil Qur’an* karya Sayyid Quthb”, (*Jurnal Mukaddimah*, 2012), “Quo Vadis Studi Hadis: Mempertimbangkan masa depan studi Hadis di Indonesia”, (*Jurnal Al-Quran dan Hadis* UIN Sunan Kalijaga, 2011), “Pandangan Farid Esack tentang Al-Quran, Tafsir dan Takwil serta implikasinya terhadap bangunan Teologi pembebasan”, (*Jurnal An-Nur*, 2011), “Pandangan Farid Esack tentang Al-Quran, Tafsir dan Takwil serta implikasinya terhadap bangunan Teologi pembebasan”, (*Jurnal An-Nur*, 2011), “Tradisi Maulud Pada Masyarakat Mlangi Yogyakarta”, (*Jurnal Esensia*, 2011), dan “Waria dalam Islam” (*Jurnal Musawa*, 2006).
Email: zunlynadia@yahoo.com

Indeks

- Abdurahman Wahid, 235, 246
Ahmadiyah Qodiyah, 348
Al-khulafa al-rasyidûn, 135, 136
Amerika Serikat, 207, 324, 355, 401, 403
Asia Tenggara, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 38, 39, 40, 81, 169, 197, 198, 360, 379
Buddha, 17, 37, 264, 277, 279, 280, 342, 352, 358, 360, 402
Bughat, 148
Conflict resolution, 253
Conflict transformation, 252, 253
Crime Against Humanity, 110
Cultural capital, 289
Darul harb, 53, 54
Darul Islam, 53, 54
Darus salam, 53, 54
Diyat, 96, 97, 103, 222, 223, 244
Economy capital, 290
Egalitarianisme, 50, 63
Ferdinand Marcos, 210
Filantropi, 17, 19, 20, 39, 41, 318, 320, 336, 338, 376
Filipina, 19, 39, 41, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 251
Fiqh al-siyar, 65, 66, 67, 71, 73, 76, 78, 79, 81
Front Pembebasan Islam Moro, 211
Front Pembebasan Nasional Moro, 211
Genosida, 94, 97, 98, 99
Gerakan Islah Nasional, 13, 230, 235
Gerakan Separatisme, 116
Ghanimah, 74, 161
Ghazwah, 71, 136
Gobirno a sarawang a tao, 208
Hak Asasi Manusia, 13, 33, 36, 37, 44, 59, 122, 124, 229, 235, 236, 237, 246, 247, 382, 387, 398, 405, 406
Hindu, 37, 277, 352, 374, 402
Hirabah, 72, 95, 97
Hudud, 95
Hukum humaniter, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 39, 40, 43, 65, 66, 67, 71, 72, 76, 77,

- 78, 79, 80, 81, 94, 96, 97, 117,
119, 123, 127, 378, 379, 380
- Humanitarianisme, 25
- Hurriyatul ikhtiyar, 181
- Islah, 13, 41, 188, 218, 219, 220,
221, 222, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 245,
246, 247, 386, 391, 400, 409
- Islamic Relief, 28, 35
- Islamophobia, 257
- Ius ad bellum, 66
- Ius in bello, 66
- Jihad, 19, 25, 27, 31, 33, 39, 41,
42, 71, 134, 136, 137, 138,
139, 140, 143, 144, 149, 150,
151, 154, 155, 156, 158, 163,
164, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 191, 377, 397
- Jinayah, 221
- Jizyah, 74, 75, 147, 148, 149
- Jus ad Bellum, 33
- Jus in Bello, 33
- Kesultanan Moro, 207
- KH Ahmad Dahlan, 306
- Khilafah Islamiyah, 53
- Kolonialisme, 35, 53
- Komisi Integrasi Nasional, 210
- Konflik bersenjata, 39, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 76, 77, 81, 83,
94, 98, 108, 126, 127, 128, 266
- Kong Hu Cu, 277, 278, 280, 282
- Konvensi Den Haag, 84, 87, 99
- Konvensi Jenewa, 11, 77, 84, 85,
87, 88, 99, 101, 107, 108, 115,
116, 120, 121, 124, 125, 126,
132
- Kristen, 13, 17, 26, 37, 38, 108,
135, 138, 146, 198, 208, 209,
212, 213, 249, 261, 277, 279,
280, 302, 338, 352, 359, 360,
364, 368, 374, 387, 402
- Lasem, 13, 271, 272, 273, 274,
275, 276, 277, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 285, 286,
288, 289, 290, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 387, 388,
393, 398, 407
- Laskar Tionghoa, 274
- Law of Armed Conflict, 101, 106
- Mahkamah Pidana
Internasional, 95, 103, 109,
129, 388
- Majapahit, 276, 279
- Maqashid syari'ah, 141, 160
- Masyarakat sipil, 17, 24, 77, 83,
84, 85, 88, 101, 119, 124, 263,
318, 319, 320, 321, 322, 323,
327, 328, 329, 330, 358
- Muamalah, 220
- Muhammad, 9, 12, 28, 32, 34, 40,
44, 50, 51, 52, 65, 71, 73, 75,
79, 80, 82, 85, 92, 93, 96, 100,
102, 103, 104, 105, 108, 129,
139, 140, 148, 153, 159, 160,
161, 162, 163, 166, 167, 168,
175, 179, 181, 191, 194, 219,
232, 234, 240, 241, 242, 243,
254, 309, 323, 348, 384, 386,
391, 394, 395, 396, 397, 399,
405, 406
- Muhammad Abduh, 219
- Muhammadiyah, 14, 15, 18, 19,
21, 40, 41, 42, 126, 234, 238,
306, 307, 312, 313, 314, 315,
316, 317, 323, 336, 345, 353,
381, 387, 388, 391, 401, 403,
404, 405, 406, 409
- MUI, 170, 234, 238, 239
- Multikultural, 41, 255

- Muslim progresif, 254, 255, 256
- Nasionalisme, 53, 274, 297
- NU, 234, 238, 239, 240, 299, 302, 365, 385, 395
- Orde Baru, 219, 223, 229, 234, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 297, 299, 336, 339, 344, 345, 391, 392
- Orientalisme, 184
- Palang Merah Indonesia, 14, 131, 406
- Pancasila, 49, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 223, 224, 225, 373, 390
- Perang Kuning, 274, 278, 279
- Perang Sabil, 198
- Perang Salib, 35, 108, 198, 199, 200
- Perang Spanyol-Amerika, 207
- Peristiwa Tanjung Priok, 229, 398
- Perjanjian Helnsinki, 56
- Perjanjian Perdamaian Hundaybiyyah, 91
- Piagam Jakarta, 49
- Pluralisme, 256, 263
- Public good, 321
- Public sphere, 321
- Qisas, 95, 96, 97, 98, 135, 221, 222, 232, 243, 244
- Radikalisme, 24, 56, 357, 410
- Rasyid Ridha, 220
- Ratifikasi, 79, 114, 129
- Reformasi, 257, 272, 321
- Rekonsiliasi, 34, 41, 83, 201, 204, 205, 238, 271, 376, 380
- Sariyyah, 71
- Social capital, 288, 291, 292, 296, 320
- Soeharto, 170, 229, 245, 271, 272, 278, 280, 298, 321, 333, 344, 386, 392, 396
- Soekarno, 231, 274, 275, 391
- Spirit al-Ma'un, 312, 313, 315, 316
- St. Fransiskus, 200
- Sultan Malik el Kamil, 200
- Symbolic capital, 288, 289
- Ta'zir, 95, 96, 97, 98, 245
- Teologi Damai, 41
- Terorisme, 40, 123, 124, 125, 128, 135, 158, 179, 183, 186
- Tragedi 1740, 278
- Tragedi Talang Sari, 225
- Ubi Societas Ibi Ius, 105
- War Crime, 110
- Yahudi, 37, 104, 135, 143, 146, 192, 200, 352

Kehadiran lembaga-lembaga kemanusiaan Muslim tidak hanya menggairahkan aksi-aksi kemanusiaan di lapangan, tetapi juga memiliki peran penting dalam menumbuhkembangkan gagasan dan prinsip-prinsip kemanusiaan dalam Islam.

Kendati demikian, di balik peran aktif lembaga kemanusiaan Muslim di ruang publik yang semakin meningkat, kajian mendalam tentang Islam dan masalah-masalah kemanusiaan, khususnya hukum humaniter, ternyata masih belum banyak dilakukan.

Untuk itulah buku ini dihadirkan. Para penulis di dalam buku ini mengajak kita membuka ruang dialog tentang apa sebetulnya yang disebut prinsip-prinsip kemanusiaan di kalangan Muslim; doktrin seperti apa yang membuat kerja-kerja kemanusiaan dalam lembaga-lembaga kemanusiaan Islam tumbuh subur; bagaimana kalangan Muslim memaknai hukum humaniter internasional; serta bagaimana semua itu diejawantahkan dalam aksi nyata, khususnya di Indonesia dan beberapa negara di Asia Tenggara.

serambi
ILMU SEMESTA

www.serambi.co.id

ISBN: 978-602-290-024-5



9 786022 900245 >